00048287

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
Town Hall, Bombay.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 02 April, 2016

Pantschatantra:

Fünf Bücher

indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen.

Aus dem Sanskrit übersetzt

mit Einleitung und Anmerkungen

von

Theodor Benfey.

Erster Theil.

Einleitung: Ueber das indische Grundwerk und dessen Ausflüsse, sowie über die Quellen und Verbreitung des Inhalts derselben.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1859.

48287

00048287

Der hohen

Königlich Bayerischen

Akademie der Wissenschaften

zu ihrem hundertjährigen Jubiläum

ehrfurchtsvoll gewidmet

von

Theodor Benfey,
auswärtigem Mitglied derselben.

Vorrede.

Die beiden Theile, aus welchen dieses Werk besteht, gehören aufs engste zusammen. Die Einleitung, in welcher, mit überaus wenigen Ausnahmen, jeder Paragraph eine in sich abgeschlossene kleinere oder größere Monographie ist, bildet gewissermaßen einen fortlaufenden Commentar zu dem Inhalt des Pantschatantra und der historisch mit ihm zusammenhängenden Bücher. Ich erlaube mir deshalb den Leser, welchem etwas daran liegt, mehr als blos den Inhalt des Pantschatantra kennen zu lernen, zu bitten, die Lectüre beider Theile so einzurichten, daß er die der Einleitung mit der des Stoffes, auf welchen sie sich bezieht, verbindet. Ich verkenne zwar keineswegs, daß dieser Wunsch, eine nicht unbeträchtliche Einleitung durchzunehmen, um den Charakter eines Werkes kennen zu lernen, von dem man bisjetzt vielleicht kaum den Namen erfahren hat, eine kühne Zumuthung bildet. Allein dieser Charakter ist derart, daß sich dieser Anspruch — so ungebührlich er auf den ersten Anblick scheinen möchte — nicht umgehen und auf jeden Fall entschuldigen läßt.

Das Werk ist ein culturhistorisch sehr bedeutendes und spielte mehrere Jahrhunderte hindurch — obgleich sein Andenken später wieder fast ganz verdrängt ward — sogar schon in Europa eine sehr wichtige Rolle. Eine treffliche deutsche Uebersetzung (vgl. §. 3, S. 15), welche unter den Auspicien des für seine Zeit sehr

gebildeten und Bildung liebenden Grafen Eberhard von Würtemberg im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts abgefaßt ward, gehört zu den ersten Erzeugnissen der deutschen Presse, ist — obgleich leider in sehr schlechten Abdrücken (s. S. 16) — mehrere Jahrhunderte hindurch vielfach wieder aufgelegt, und war zugleich von wesentlichem Einfluß auf die spanische Uebersetzung, aus welcher die italienische geflossen ist, auf der dann die französische und englische beruht. So war es wesentlich deutsche Anerkennung und deutsche Thätigkeit, denen dies Werk seine ältere Verbreitung in Europa verdankte und ich glaube hoffen zu dürfen, daß die deutsche Uebersetzung — aus derjenigen Sprache, in welcher es ursprünglich abgefaßt ward —, die ich im zweiten Bande folgen lasse, dazu beitragen wird, sein Andenken in weitern Kreisen wieder aufzufrischen.

Allein in der jetzigen Zeit und bei dem heutigen Stand der Wissenschaft ist es bei einem so bedeutenden Werk nicht verstattet, sich wie im 15. Jahrhundert mit einer bloßen Uebersetzung desselben zu begnügen. Es schien mir alles, was sich in Bezug auf Entstehung desselben, seine Geschichte in und außer Indien, die Quellen und die Verbreitung seines Inhalts u. s. w. mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen ließ, Aufmerksamkeit zu verdienen und ich habe mich bemüht, alles was meine Kräfte und meine Hülfsmittel mir in dieser Beziehung zu leisten verstatteten, in der Einleitung niederzulegen. Die Natur des Werkes brachte es aber mit sich, daß sich alle diese Untersuchungen am besten bei Verfolgung seines Inhalts führen ließen; hätte ich eine andere Methode gewählt — etwa sie unter die verschiedenen Gesichtspunkte zu vertheilen, deren Feststellung erstrebt werden sollte — so würde ich es nicht haben vermeiden können, mich entweder vielfacher Wiederholungen schuldig zu machen, oder stete Verweisungen von einer Stelle zur andern anwenden zu müssen, von denen es sehr zweifelhaft ist, ob sie der Leser verglichen haben würde. Ich habe daher eine Form der Darstellung vorgezogen, welche

zugleich den Vortheil darbietet, dem Gelehrten die Möglichkeit an die Hand zu geben, sich über die Gründe und den Grad der Sicherheit der hier gebotenen Resultate genau zu unterrichten, ohne denjenigen, welcher nicht blos die gelehrte Seite im Auge hat, zu sehr zurückzuschrecken.

Doch halte ich es in Rücksicht sowol auf die eine als die andere Klasse der Leser für angemessen, die Gesichtspunkte, unter welchen das Werk in der Einleitung betrachtet ist, sowie einige der allgemeineren Resultate, zu denen ich gelangt bin, hier in der Vorrede kurz zusammenzufassen. Dabei muß ich aber bemerken, daß, wie sich von selbst versteht, nicht alle Resultate gleich sicher, oder auch nur gleich wahrscheinlich sind und eine genaue Prüfung des Grades ihrer Berechtigung nur durch Prüfung der Einleitung selbst möglich ist, sodaß also diese Zusammenfassung wesentlich nur dazu dienen kann, dem Leser anzudeuten, worauf er bei der Lectüre seine Aufmerksamkeit vorzugsweise richten möge.

Zunächst kommt Entstehung, alter Umfang, Gestalt, Zweck und Titel des Werks in Betracht.

Die Entstehung betreffend, so würde Zeit und Autor zu bestimmen sein. Allein, wie bei so sehr vielen Werken der Sanskrit-Literatur, ist das letztere gar nicht möglich (s. §. 6, S. 29); das erstere nur innerhalb sehr weitschichtiger Grenzen. Bezüglich der untern läßt sich mit Gewißheit nur sagen, daß das Werk schon vor Khosru Anuschirvan, also etwa vor oder im Anfang des sechsten Jahrhunderts nach Chr. bestand (s. §. 3, S. 6). Zwar wird ein Theil desselben schon in Pânini's Grammatik (s. §. 137, S. 336) erwähnt, allein diese Erwähnung gewährt fast gar kein Moment zu einer sichern Zeitbestimmung. Denn wenn auch dieser Theil schon zu Pânini's Zeit existirt hätte, so folgt daraus doch nicht, daß das ganze Werk damals schon bestanden habe, da die einzelnen Theile desselben in keinem so engen Zusammenhang miteinander stehen, daß daraus auf eine gleichzeitige Entstehung derselben

geschlossen werden müßte. Allein bei der Art, wie die unter Pânini's Namen existirende Grammatik höchst wahrscheinlich entstanden ist, folgt aus dem Vorkommen des Titels — obgleich in etwas abweichender Form (s. §. 137) — keineswegs, daß der damit bezeichnete Abschnitt dem Pânini selbst schon bekannt gewesen sei. Man kann nichts weiter daraus schließen, als daß er schon vor derjenigen abschließenden Redaction dieser Grammatik bekannt war, in deren Form sie auf uns gekommen ist. Wann aber dieser Abschluß stattfand, ist ebenso wenig mit Sicherheit zu ermitteln. Aber wenn auch die Anführung dieses Titels schon von Pânini selbst herrührte, würde sogar daraus für die Zeitbestimmung dieses Abschnitts nur wenig Sicheres folgen. Denn das Zeitalter des Pânini gehört ebenfalls zu den noch sehr zweifelhaften Gegenständen der indischen Literaturgeschichte und wir können mit Sicherheit kaum mehr behaupten, als daß er schon vor Chr. gelebt habe (vgl. jedoch Böhtlingk, Vorrede zu Pânini, II, IX fg. und den tibetischen Geschichtschreiber Târanâtha bei Wassiljew: Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch), S. 47, Stan. Julien, Mémoires sur les contrées occidentales etc., trad. du Chinois, I, 125).

Die obere Grenze ergibt sich aus dem Umstand, daß eine verhältnißmäßig so beträchtliche Anzahl der Fabeln, welche im Pantschatantra vorkommen — selbst ein sehr wesentliches Moment des Rahmens des dritten Buches (vgl. §. 141) [1]) — aus äsopischen stammen. Demgemäß bestand vor Abfassung desselben eine ziemlich umfassende Bekanntschaft mit griechischen Fabeln; diese läßt sich aber nicht vor der Zeit voraussetzen, in welcher die Inder in dauerndere Berührung mit den Grie-

[1]) Ich halte mich jetzt überzeugt, daß der Rahmen des ersten Buches (§. 22) aus dessen Prototyp (s. §. 78) hervorgegangen ist. Dieses beruht aber auf einer griechischen Fabel (a. a. O.), folglich in letzter Instanz auch jener Rahmen.

chen geriethen, d. h. der der griechischen Königreiche neben und in Indien, etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr.

Als Grenzen der Entstehung des Werkes haben wir also etwa das zweite Jahrhundert vor Chr. und das sechste nach Chr., eine Bestimmung, welche so weitschichtig ist, daß sie fast kaum noch für eine solche gelten kann. Eine genauere wird vielleicht möglich werden, wenn es gelingt, die Zeit derjenigen Schriften zu fixiren, aus denen die Partien des Pantschatantra entlehnt sind, welche ins Chinesische übersetzt sind (vgl. S. XII und Nachträge). Denn es sprechen bedeutende Gründe dafür, daß sie jünger sind als das Grundwerk, aus welchem das Pantschatantra stammt.

Wenn wir aber weder über den Autor noch die Entstehungszeit des Werkes bisjetzt eine sichere Nachweisung zu geben vermögen, so erhalten wir dagegen, wie mir scheint, keinen unbedeutenden Ersatz dafür dadurch, daß sich mit unzweifelhafter Gewißheit herausstellte, daß es ein ursprünglich buddhistisches Werk war. Dies folgte insbesondere aus dem §. 225 besprochenen Kapitel.[1]) Doch deutete darauf auch schon die verhältnißmäßig höchst beträchtliche Menge von Fabeln und Erzählungen desselben, welche sich auch in buddhistischen Schriften nachweisen ließ. Gerade die Menge[2]), sowie das Verhältniß ihrer Darstellung in unserm Werk zu der in den buddhistischen Schriften erscheinenden, bewegt, ja nöthigt zu der Annahme, daß die letztern die Quelle waren, aus der

---

[1]) Zu S. 593, Z. 4 v. u. vgl. man jetzt noch Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch), S. 115.

[2]) Seitdem die Einleitung geschrieben ist, hat die Anzahl dieser Nachweisungen noch zugenommen, vgl. die Nachträge zu §. 22, S. 92; — zu §. 39, S. 127; — zu §. 61, S. 180; — zu §. 84, S. 240; — zu §. 104, S. 288; — zu §. 113, S. 305; — zu §. 125, S. 319; — zu §. 128, S. 321; — zu §. 136. 137, S. 335 fg.; — zu §. 141, S. 347; — zu §. 159, S. 380; — zu §. 188, S. 462; — zu §. 201, S. 479; zu §. 204, S. 488; — zu §. 209, S. 499; — zu §. 210, S. 591.

unser Werk im buddhistischen Literaturkreise hervorging. Keine unbedeutende Unterstützung erhält diese Annahme dadurch, daß wir aus den ganz, theilweise oder auszugsweise bekannten Werken des Buddhismus ersehen, daß dieser ganz vorzugsweise ein Freund von Fabeln, Parabeln, Legenden und dem ähnlichen war (vgl. auch Wassiljew, Der Buddhismus u. s. w., S. 116 und sonst), und dafür haben wir erst in allerneuester Zeit eine treffliche Bestätigung durch die glänzende Entdeckung des großen Sinologen Stan. Julien erhalten, welcher in zwei chinesischen Encyklopädien, deren ältere im Jahre 668 vollendet ward, eine große Anzahl indischer Fabeln in chinesischer Uebersetzung aufgefunden hat (vgl. Mémoires sur les contrées occidentales, trad. du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen Thsang et du Chinois en Français par Stan. Julien, T. II, Préface XVI, XVII). Von der Vorliebe der Buddhisten für derartige Compositionen kann man sich dadurch einen Begriff machen, daß die eine dieser Encyklopädien 202 buddhistische Werke citirt, aus denen sie geschöpft hat. Eines genauern Eingehens auf diese Entdeckung kann ich mich hier um so mehr enthalten, da Stan. Julien sich durch die Bitten vieler Gelehrten, welche von verschiedenen Gesichtspunkten aus den lebhaftesten Antheil an ihr nehmen, hat bewegen lassen, eine Probe derselben zu veröffentlichen; diese wird wol noch vor der Publikation meiner Arbeit in den Händen aller derjenigen sein, die sich dafür interessiren und alles, was für die Würdigung derselben von Wichtigkeit ist, viel klarer und besser mittheilen, als ich es — trotz der gütigen Briefe, in denen mich mein berühmter Freund von dieser Entdeckung und allen Einzelheiten derselben unterrichtet hat — zu thun vermöchte. Für uns erhält diese Sammlung einen noch um so größern Werth, da sie gerade zu unserm Pantschatantra in sehr naher Beziehung steht und mehrere Partien enthält, die sich zum Theil in buddhistischen Schriften bisher nicht nachweisen ließen (vgl. Nachträge).

Der Beweis, daß unser Werk aus dem buddhistischen Culturkreis hervorging, ist von zwei Seiten von Bedeutung, einmal, was wir hier nicht weiter urgiren wollen, für die Geschichte des Werkes selbst, dann aber auch, was von größerer Wichtigkeit, für die Charakteristik des Buddhismus. Wir dürfen darin ein Zeugniß mehr für das literarische Bestreben des Buddhismus erkennen, welchem ich schon in meinem 1840 erschienenen Artikel „Indien" (in Ersch und Gruber's Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, II. Sect., Bd. XVII, insbesondere S. 255 und 277) die bedeutendste Stelle in der wissenschaftlichen und überhaupt geistigen Entwickelung des indischen Lebens einräumen zu dürfen mich für befugt hielt. Diese Ansicht hat seitdem von Jahr zu Jahr neue Bestätigungen erhalten, welche ich an einem andern Orte zusammenzustellen und damit zu beweisen hoffe, daß die Blüte des geistigen Lebens der Inder — mag sie ihren Ausdruck in brahmanischen oder buddhistischen Erzeugnissen finden — wesentlich vom Buddhismus ausging und mit der Blüte desselben — etwa vom 3. Jahrhundert vor Chr. bis zu dem 6. oder 7. nach Chr. — zusammenfällt.[1]) Mit dem vom Buddhismus angeblich schon in seiner ältesten Zeit ausgesprochenem Princip „daß nur die Lehre des Buddha wahr sei, welche der gesunden Vernunft nicht widerspricht" (Wassiljew, Der Buddhismus u. s. w., S. 68) war, wie wir sagen würden, die Auto-

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß ich viele Gründe habe zu vermuthen, daß auch einer der glänzendsten Punkte der indischen Geistesentwickelung — die Grammatik — eine buddhistische Schöpfung ist. Ich wurde zuerst darauf aufmerksam durch die Lectüre der zwei erschienenen Hefte des Lalitavistara, in denen eine verhältnißmäßig schon so beträchtliche Menge von Wörtern vorkommt, die bei Pânini besonders beachtet werden; auch die Regel über shaṇṇagarî (Vârt. VIII, 4, 42) erweist sich jetzt als im Zusammenhang mit dem Buddhismus stehend (s. Wassiljew, S. 231). Daß Vararutschi ein Buddhist war, wird durch die Mittheilungen bei Wassiljew überaus wahrscheinlich.

nomie des menschlichen Geistes factisch anerkannt, alle Vermittelung zwischen den Gebieten des Nichtwissens und Wissens seiner Controle anheimgestellt und mochte die Vernunft, welche als letzte Appellationsinstanz eingesetzt war, in Wirklichkeit auch zunächst keine ganz gesunde sein, so war doch der Weg gewiesen, auf welchem sie sich — unter günstigeren Umständen — von ihren Schwächen anfangen konnte zu befreien. Daß neben dem strengsten wissenschaftlichen Ernst — dessen, wenn auch bisweilen barocke, doch nach tiefster Gründlichkeit strebende und der höchsten Achtung werthe Arbeiten wir jetzt in den philosophischen Bestrebungen des Buddhismus würdigen zu lernen beginnen — auch die muntern Scherze leichter, selbst leichtfertiger, Poesie und Unterhaltung, (ganz im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht vom Buddhismus) die Heiterkeit des Lebens bewahrten, zeigt uns die in unserm Werk herrschende Darstellungsweise und noch mehr der höchst wahrscheinlich ebenfalls buddhistische Ursprung der bis jetzt bekannten übrigen indischen Erzählungssammlungen (vgl. S. 23 fg., und genauer wenn ich im Fortgang meiner Untersuchungen zu ihnen speciell gelangen werde [1]).

Was den Umfang des Werkes betrifft, so ergab sich, daß es ursprünglich nicht wie das jetzige Sanskritwerk aus fünf Büchern bestand, sondern höchst wahrscheinlich aus 12, vielleicht nur 11, oder — jedoch minder wahrscheinlich —.

---

[1]) Beiläufig bemerke ich schon hier, daß Stan. Julien's glänzende Entdeckung auch für den von mir in den Mélanges asiatiques, III, 188 fg. behaupteten buddhistischen Ursprung des Sindabad (Siddhapati) ein neues Moment geliefert hat. Die — auch in der Einleitung S. 225 erwähnte — im Sindabadkreise erscheinende Fabel vom Fuchs findet sich nämlich ebenfalls unter den Proben der ins Chinesische übersetzten buddhistischen Fabeln, in Les Avadânas, I, S. 101—104 — vgl. auch Einleitung, S. 173 über die „diebische Elster", und S. 190 die Fabel, welche im südlichen (Dubois') Pantschatantra und dem Sindabadkreise zugleich erscheint, sowie die andern der Art.

13 Abschnitten, nämlich 5, welche den jetzigen fünf Büchern des Sanskrittextes, dem 5., 7., 8., 9. und 10. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalîlah und Dimnah entsprachen und sicherlich noch 6, dem 11. (§. 219), 12. (§. 221), 13. (§. 223), 14. (§. 225), 17. (§. 231, vgl. §. 69—71), und 18. (§. 232, vgl. §. 101—106) des Kalîlah und Dimnah entsprechend, wahrscheinlich endlich noch einem, welcher in dem 15. (§. 229) Kapitel dieses Werkes widergespiegelt wird, schwerlich aber noch einem, welcher dessen 16. Kapitel (§. 230) gleich gewesen wäre.

Die ursprüngliche Gestalt dieser Abschnitte ergab sich als sehr verschieden von derjenigen, welche uns in dem heutigen Pantschatantra entgegentritt. Diese machten sicherlich nicht den Eindruck einer bloßen Sammlung von Fabeln und Erzählungen, wie die heutigen Bücher des Pantschatantra, sondern hatten zuerst sämmtlich wol nur diejenige Gestalt, welche in dem 11., 12. und 13. Kapitel des Kalîlah und Dimnah und den ihnen entsprechenden Abschnitten des Mahâbhârata (§. 219—223) erscheint, d. h. sie setzten unter der Hülle einer Fabel eine Lehre der nîti auseinander. Nîti bedeutet zwar eigentlich überhaupt „richtige Art sich zu betragen", „Moral, Lebensklugheit", allein die Werke, welche die Regeln derselben enthielten und an denen die indische Literatur so reich war und theilweise noch ist, scheinen vorzugsweise zum Gebrauch für Prinzen und Könige ausgearbeitet zu sein und in Folge davon ist nîtiçâstra „Lehrbuch der nîti" wesentlich identisch mit „Regierungskunst" und begreift vorzugsweise die Lehre über diejenigen Gegenstände, welche für Regierende — Könige und auch Minister [1]) — von Bedeutung sind. Dies ergibt sich insbesondere aus dem Kâmandakîya Nîtisâra [2]),

[1]) Letztere in unserm Pantschatantra (Kos. Text, S. 13, 6 fg., Uebersetzung, Bd. II, S. 12, Z. 24 fg.), wo nîtiçâstra mit sevâdharma „Kunst einem Fürsten zu dienen" gleich gesetzt wird.

[2]) Bezüglich des Kâmandakîya Nîtisâra erlaube ich mir beiläufig

„die von Kamandaka herrührende Essenz der niti", deren Inhalt wesentlich als „Regierungskunst", „Politik" bezeichnet werden kann; ebenso auch aus dem Çabdakalpadruma unter dem Worte niti, wo es ebenfalls mit râjaçâstra „Handbuch der Könige" identificirt erscheint.

Hieraus scheint sich mir auch der Zweck des ursprünglichen Buches zu ergeben; es war, wie wir sagen würden, ein „Fürstenspiegel". Daß man für ihn gerade diese Form wählte, wird seine Veranlassung in der orientalischen Sitte gefunden haben: Lehren in die Hülle von Fabeln zu kleiden, zu welcher der Despotismus des Orients gerade vor Königen nicht selten in Wirklichkeit rathen mochte (vgl. auch Kathâsaritsâgara, II, 10, 2 fg.).

Ist meine Annahme bezüglich des ursprünglichen Zwecks richtig, so ist mir jetzt nicht unwahrscheinlich, daß der S. 36 erwähnte, am Schluß des Werkes (auch bei Kosegarten) erscheinende Titel nîtiçâstra, welcher in der Schlußstrophe bei Kosegarten nripanîtiçâstra „Handbuch der niti für Fürsten" lautet, wirklich der des alten Werkes gewesen sei. Ja, da, wie die Untersuchungen ergaben, die hebräische Uebersetzung der treueste Repräsentant der arabischen Bearbeitung ist, darf man vielleicht sogar vermuthen, daß dieser Titel zur Zeit des Uebergangs unsers Werkes nach Persien mit hinübergenommen sei. Denn die lateinische Uebersetzung, welche infolge des Verlustes des Anfangs der hebräischen an deren Stelle tritt, hat als Titel: Directorium humanae vitae, worin Directorium in der That wie eine wörtliche Uebersetzung von niti, welches eigentlich „Führung" bedeutet, aussieht; ich

---

die Bemerkung, daß von den zahlreichen Stellen desselben, welche in unserm Pantschatantra erscheinen, keine in der arabischen Bearbeitung reflectirt wird, er also — wenigstens wahrscheinlich — jünger als das 6. Jahrhundert — die Zeit des Ueberganges unsers Werkes nach Persien — ist.

will nun zwar nicht unbemerkt lassen, daß weiterhin der Name des Buches zweimal Kelile et Dimne genannt wird (zu Anfang des Prologus a, 1 und in der Notiz a, 4, a); allein dafür, daß jene Bezeichnung nicht willkürlich — weder von Johann von Capua, noch dem hebräischen Uebersetzer — hinzugefügt sei, spricht nicht blos der Umstand, daß wir überhaupt in unsern Untersuchungen erkannt haben, daß sich diese beiden Uebersetzer fast gar keine Umänderungen erlaubt haben, sondern außerdem auch, daß die viel freiere griechische Uebersetzung von Simeon Seth gleich zu Anfang der Prolegomena (p. 1 der S. 9, Anm. 1. citirten upsaler Ausgabe) etwas Aehnliches enthält, nämlich Χοσρόης — μαθὼν περί τινος βιβλίου ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰνδῶν ἔχοντος μύθους ὠφελίμους πᾶσιν ἀνθρώποις τοῖς ἐν βίῳ διατρίβουσι, dann aber ebenfalls Κελιλε καὶ Διμνε zweimal als Namen angibt.

Weiter kam die Geschichte des Werkes in Betracht. Bei dem Dunkel, in welchem bisjetzt fast die ganze Geschichte der indischen Literatur begraben liegt, ist eine zusammenhängende Geschichte unsers Werkes natürlich nicht möglich, allein die Differenzen der verschiedenen Ausflüsse desselben führten dennoch in dieser Beziehung zu mehreren mehr oder weniger sichern oder wahrscheinlichen Folgerungen.

Zur Zeit des Uebergangs desselben nach Persien hatte sich die Gestalt, welche sich als ursprüngliche vermuthen läßt, in Bezug auf die drei ersten Bücher bedeutend geändert. Die drei Fabeln: „Löwe, Stier und die beiden Schakale", „Krähe, Maus, Schildkröte und Gazelle", „Eulen und Krähen", welche ihren Hauptinhalt bilden und — nach meiner Vermuthung — einst, ähnlich wie im 11., 12. und 13. Kapitel der arabischen Bearbeitung, ohne weitere Einschachtelungen zur Veranschaulichung ihrer Lehren dienten, sind schon durch eine beträchtliche Anzahl von eingeschachtelten Fabeln gespalten, sodaß die Hauptfabeln fast schon zum bloßen Rahmen herabgesunken sind. In viel geringerem Maße war dies im vierten und fünften Buch geschehen.

Es ist höchst wahrscheinlich, ja kaum zu bezweifeln, daß das indische Werk in seinen 12 (vielleicht nur 11, schwerlich 13) Abschnitten, so treu als dem Uebersetzer möglich war, in das Pehlewi übertragen ward. Die daraus hervorgegangenen Ausflüsse aber schließen sich an ihr Original viel treuer als die indischen Ausflüsse an das indische Grundwerk, sodaß jene uns als ein bei weitem zuverlässigerer Spiegel dieses Grundwerkes entgegentreten als diese.

Ein Hauptunterschied der indischen Ausflüsse besteht darin, daß von dem Gesammtwerke — man kann bisjetzt nicht mit Sicherheit bestimmen zu welcher Zeit — die fünf ersten Bücher abgeschieden wurden und ein besonderes Werk bildeten, welches seitdem den jetzigen Namen Pantschatantra „die fünf Bücher" führen mochte. Infolge dieser Abtrennung verloren die Abschnitte, welche früher zu dem Werke gehört hatten, ihren Zusammenhang damit; zwei scheinen in der indischen Literatur ganz verloren gegangen zu sein (das 14. Kap. [§. 225] der arabischen Bearbeitung, und das 15. [§. 230]), drei retteten sich in das Mahâbhârata (das 11. [§. 219], 12. [§. 221], und 13. Kap. [§. 223]), und nur zwei geriethen wieder — aber sicher viel später — in einer oder einigen Recensionen, in das Pantschatantra selbst, jedoch an eine ganz andere Stelle, nämlich in das erste Buch (das 17. [§. 231 und §. 69—71] und das 18. Kap. [§. 232 und §. 101—106]). Die so abgetrennten fünf ersten Bücher gestalteten sich weiter alsdann auch im Innern vielfach um; doch verhältnißmäßig erst in später Zeit. Denn der Auszug der drei ersten Bücher, welcher sich in Somadeva's Kathâ-Sarit-Sâgara findet (§. 4, S. 18) zeigt uns, daß diese im Anfang des 12. Jahrhunderts noch wesentlich dieselbe Gestalt hatten, wie zur Zeit ihres Uebergangs nach Persien, und dasselbe läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von dem vierten und fünften vermuthen (s. §. 170). Ob damals die übrigen sieben (oder sechs) Abtheilungen mit diesen fünf noch verbunden waren, läßt sich

mit Bestimmtheit weder verneinen noch bejahen. Zu der Zeit dagegen, als der Hitopadeśa mit Hülfe unsers Werkes gestaltet ward (§. 3, S. 18), hieß dieses schon Pantschatantra (§. 6, S. 35), bestand also nur aus fünf Büchern; allein die Gestalt der Recension, welche dem Hitopadeśa, sowie derjenigen, welche dem südlichen (Dubois'schen) Pantschatantra zu Grunde liegt, hat sich erst verhältnißmäßig äußerst wenig von der älteren entfernt, sodaß die höchst bedeutenden Umwandlungen, welche die bis jetzt bekannten Handschriften des Pantschatantra zeigen, erst nach dieser Zeit fallen. Leider ist auch diese nicht genauer zu bestimmen, da wir bis jetzt vom Hitopadeśa nur sagen können, daß er älter ist als die vor der Mitte des 17. Jahrhunderts abgefaßte persische Uebersetzung desselben. Im allgemeinen stellte sich das Verhältniß der indischen Ausflüsse so, daß unter den uns mehr oder weniger bekannten diejenige Recension, aus welcher Somadeva seinen Auszug bildete, an der Spitze steht, dann diejenige folgt, auf welcher das südliche (Dubois'sche) Pantschatantra, darauf die, auf welcher der Hitopadeśa beruht, endlich erst die bekannten sanskritischen Recensionen. Deren ließen sich mehrere erkennen, unter denen — wenigstens in Bezug auf die Rahmenerzählungen — die berliner Handschrift die Urform am treuesten widerspiegelt. Die uns bekannten indischen Ausflüsse schließen sich also wesentlich an die verstümmelte, auf die ersten fünf Abschnitte beschränkte Form des Grundwerks und stehen demnach schon insofern den arabischen Ausflüssen nach, welche im allgemeinen das Werk so reflectiren, wie es im 6. Jahrhundert bestand, d. h. ganz.

Die arabische Bearbeitung beruht auf der Pehlewi-Uebersetzung, welche nicht auf uns gekommen ist. Wie diese das indische Original gewiß wesentlich treu übersetzt hat, so scheint sie auch selbst ganz treu in das Arabische übertragen zu sein. Unsern Untersuchungen gemäß bestand sie höchst wahrscheinlich aus einer kurzen, gewissermaßen die Vorrede bildenden Notiz, in welcher die Erwerbung des indischen Werks erzählt war

(Kap. II. der arabischen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recension), einem Kapitelverzeichniß, und dem eigentlichen Werk, welches durch die Uebersetzung gebildet ward, und einen an die Spitze derselben gestellten — als erstes Kapitel dienenden — Abschnitt, welcher eine Art Lebensbeschreibung des Uebersetzers gewährt (Kap. IV. der arabischen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recension). Ob das hinter dem Reflex des ersten indischen Abschnitts (Kap. V. der arabischen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'schen Recension) eingeschobene Kapitel (das VI. bei Silv. de Sacy), sowie das, dessen indischer Ursprung mir sehr zweifelhaft schien (das XVI. bei Silv. de Sacy) schon in der Uebersetzung, welche ins Arabische übertragen ward, hinzugekommen war, oder erst in arabischer Zeit hinzugefügt ward, habe ich nicht zu entscheiden gewagt. Dagegen ist mir kaum einem Zweifel unterworfen, daß der erste arabische Uebersetzer, welcher, wie gesagt, wesentlich mit größter Treue verfuhr, dem Werke nichts weiter hinzufügte als eine Vorrede (Kap. III. der arabischen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'schen Recension). Im Fortgang der Zeit traten aber auch in der arabischen Bearbeitung mancherlei Veränderungen ein, obgleich nicht so radicale als in den indischen Ausflüssen. Bei Vergleichung der bis-jetzt bekannten oder erschließbaren Recensionen derselben ergab sich als im Allgemeinen treuster Reflex diejenige, nach welcher die alte hebräische Uebersetzung gefertigt ist. Da diese theils verloren, theils noch nicht veröffentlicht ist, so tritt für uns an ihre Stelle die lateinische Uebertragung derselben von Johann von Capua, und da diese wiederum durch ihre sklavische Treue und die in ihr herrschende entsetzlich schlechte Sprache fast unlesbar ist, ergibt sich — so lange keine bessere nach ihr gefertigt ist [1]) — die wunderbar — ja

[1]) Das zweite Kapitel (entsprechend dem 5. der Silv. de Sacy'schen Rec.) ist, wie ich nachträglich hier bemerken will, von Val. Schmidt in den Wiener Jahrbüchern, Bd. LXVIII, Anz.-Blatt, S. 1—38 über-

wenn man ihr Prototyp berücksichtigt, fast unerklärbar — vortreffliche alte deutsche Uebersetzung gewissermaßen als lesbar treuesten Spiegel des alten indischen Grundwerks und verdient auch — abgesehen von anderen — von diesem Gesichtspunkte aus eine neue Ausgabe, zu deren Vollendung auch ich gern meine Hand bieten werde.

Dies sind ungefähr die allgemeinen Resultate, welche sich in Bezug auf das Grundwerk und seine Geschichte an und für sich ergaben. Allein bei Betrachtung der zu ihm gehörigen Werke trat noch eine andere und für die Geschichte der Cultur bei weitem wichtigere Seite hervor, nämlich die Aufsuchung der Quellen und der Verbreitung des Inhalts. Was jene betrifft, so ergab sich, daß im allgemeinen die meisten Thierfabeln aus dem Occident stammen, mehr oder minder umgewandelte sogenannte äsopische sind; doch tragen einige auch das Gepräge indischen Ursprungs, sowie denn überhaupt die große Fülle indischer Fabeln (vgl. S. XII), die Freiheit, mit welcher die entlehnten behandelt sind und manche andere Momente dafür sprechen, daß die Inder schon vor Bekanntschaft mit der von den Griechen überkommenen äsopischen Thierfabel eigene Gebilde von wesentlich gleicher Art — und zwar wahrscheinlich in großer Menge — geschaffen hatten. Der Unterschied zwischen ihren Conceptionen und den äsopischen bestand im allgemeinen wol darin, daß während das äsopische Kunstwerk die Thiere ihrem eignen Charakter entsprechend handeln ließ, die indische Fabel sie, ohne Rücksicht auf ihre specielle Natur, gewissermaßen wie in Thiergestalt verhüllte Menschen behandelte (vgl. insbesondere §. 130, S. 324 fg.). Dazu mag theils die wesentlich — und im Indischen nur — didaktische Natur der Thierfabel beigetragen haben, theils auch der in Indien herrschende Glauben an die Seelenwanderung.

---

setzt; das 10. (entsprechend dem 14. der Silv. de Sacy'schen Rec.) habe ich übersetzt und werde es an einem andern Orte veröffentlichen.

Die Erzählungen dagegen und insbesondere die Märchen [1]) erweisen sich als ursprünglich indisch, und was noch wichtiger ist: sie sind es, mit denen die Inder — wenngleich zum allergrößten Theil erst in einer spätern Zeit — die bezüglich der Thierfabeln eingetretenen Entlehnungen dem Occident über und über gewissermaßen zurückzahlten. Meine Untersuchungen im Gebiet der Fabeln, Märchen und Erzählungen des Orients und Occidents haben mir nämlich die Ueberzeugung verschafft, daß wenige Fabeln, aber eine große Anzahl von Märchen und Erzählungen von Indien aus sich fast über die ganze Welt verbreitet haben. Was die Zeit dieser Verbreitung betrifft, so sind etwa vor dem 10. Jahrhundert nach Chr. wol nur

[1]) Ich kenne nur eine einzige Erzählung oder Märchen, dessen Grundlage mit vollständiger Sicherheit aus dem Occident abgeleitet werden muß, nämlich eine Umarbeitung der Geschichte von Midas' Ohren; diese erscheint aber im Ssiddikür, der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapantschavinçati, von der es nicht unwahrscheinlich ist, daß wie in ihr die indischen Stoffe umgewandelt, so auch fremde in sie aufgenommen sind. Sie ist die XXII., und bis jetzt unedirt, weshalb ich mir erlaube, sie im Auszug hierher zu setzen; sie lautet: „Daibung Chan in Kuan Kitai, östlich von Indien, hatte einen Sohn, der, auf den Thron gekommen, sich alle Tage die Haare von einem Knaben kämmen ließ, der dann sofort auf seinen Befehl getödtet ward. Es kam die Reihe an einen Knaben, dem die Mutter ein Brötlein mitgab, das er während des Kämmens essen sollte. Der König sieht dies und kostet von dem Brode. Dieses war aber mit der Milch von des Knaben Mutter geknetet, und da der König nun dieselbe Muttermilch genossen hat (gleichsam des Knaben Bruder geworden ist), läßt er ihn leben, verbietet ihm aber zu sagen, daß er des Königs Ohren — die Eselsohren waren — gesehen habe. Den Knaben drückt aber das Geheimniß so sehr, daß er dadurch krank wird. Auf den Rath des Arztes muß er es einem lebenden Gegenstand mittheilen. Er sagt es einem Eichhörnchen in einer Höhle. Der Wind führt aber die Worte zu des Königs Ohren. Dieser fordert ihn vor sich; da räth ihm der Knabe, daß er selbst und alle die zu ihm kommen, Ohren an den Mützen haben sollten, so würden seine Ohren bedeckt sein und niemand würde etwas Arges denken. Von da an unterblieb das Tödten der Knaben."

verhältnißmäßig wenige nach dem Westen gewandert und zwar — außer den durch die Uebersetzung des Grundwerks des Pantschatantra oder Kalilah und Dimnah bekannt gewordenen — wol nur durch mündliche Ueberlieferung, die im Zusammentreffen von Reisenden, Kaufleuten und ähnlichen, ihre Veranlassung finden mochte. Mit dem 10. Jahrhundert aber begann durch die fortgesetzten Einfälle und Eroberungen islamitischer Völker in Indien eine immer mehr zunehmende Bekanntschaft mit Indien. Von da an trat die mündliche Ueberlieferung gegen die literarische zurück. Die indischen Erzählungswerke wurden jetzt in das Persische und Arabische übersetzt, und theils sie selbst, theils ihr Inhalt verbreitete sich verhältnißmäßig rasch über die islamitischen Reiche in Asien, Afrika und Europa und durch die vielfachen Berührungen derselben mit christlichen Völkern auch über den christlichen Occident. In letzterer Beziehung waren die Knotenpunkte das byzantinische Reich, Italien und Spanien. In einem noch größeren Maßstab hatten sich die erwähnten drei Gattungen indischer Conceptionen theilweise schon früher nach den Gebieten in Osten und Norden von Indien verbreitet. Unsere Untersuchungen lieferten das Ergebniß, daß sie ihren Hauptsitz in der buddhistischen Literatur hatten. Mit dieser drangen sie zunächst etwa seit dem ersten Jahrhundert nach Chr., solange China mit den Buddhisten Indiens in engerer Verbindung blieb, ununterbrochen nach China und die schon erwähnte glänzende Entdeckung Stan. Julien's hat uns den Beweis geliefert, daß die Chinesen auch gerade für diese Seite derselben eine rege Theilnahme fühlten und es der Mühe werth hielten, die dahin gehörigen Conceptionen besonders zu sammeln. Auf ähnliche Weise wie nach China gelangten sie auch nach Tibet und zwar so lange als dieses seine religiösen Verhältnisse von China aus bestimmen ließ, von China her, seitdem es aber in unmittelbare Verbindung mit Indien trat, von hier aus. Von den Tibetern kamen sie endlich mit dem Buddhismus zu

den Mongolen und von diesen wissen wir gerade am sichersten, daß sie die indischen Erzählungswerke in ihre Sprache übertrugen — natürlich mit mancherlei Umarbeitungen, über deren Einzelheiten wir noch keine sichere Rechenschaft zu geben vermögen. Zu dem S. 21 über die mongolische Bearbeitung der Vetâlapantschavinçati, und S. 23 über die des Vikramatscharitra Bemerkten füge man nun auch, daß durch die S. 248 gegebene Mittheilung aus der jetzt — durch meine Uebersetzung — auch in Deutschland bekannten letzteren constatirt wird, daß auch die dritte Erzählungssammlung, die Çukasaptati, den Mongolen bekannt war. Die Mongolen aber haben fast 200 Jahre in Europa geherrscht und öffneten dadurch ebenfalls dem Eindringen der indischen Conceptionen in Europa ein weites Thor. So sind es auf der einen Seite die islamitischen Völker, auf der andern die buddhistischen, welche die Verbreitung der indischen Märchen fast über die ganze Welt bewerkstelligt haben.[1]) Wie leicht sich aber der-

[1]) Es wird vielleicht auffallen, daß ich den Mongolen eine so bedeutende Stelle eingeräumt habe, doch wird man dafür schon einzelne Belege in dieser Einleitung gefunden haben (vgl. z. B. das Verhältniß des böhmischen Märchens zum Ardschi Bordschi, welches S. 491 hervorgehoben ist); andere werden im weitern Verlauf meiner Untersuchungen hervortreten; doch erlaube ich mir noch eine Uebereinstimmung ebenfalls eines böhmischen Märchens mit dem Ardschi Bordschi hervorzuheben, welche sich — den bisherigen Hülfsmitteln gemäß — auch nur durch Einfluß der Mongolen auf die slawische Bevölkerung des östlichen Europa erklären läßt. Eine Erzählung im Ardschi Bordschi (s. „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847) beginnt nämlich folgendermaßen:

„Einstmals lebte ein König, welcher sehr streng war und nur Eine Tochter hatte. Wer diese ansah, dem wurden die Augen ausgestochen; welcher Mann in ihr Gemach trat, dem wurden beide Beine zerbrochen." Trotzdem, wird dann weiter erzählt, wird es ihr möglich, ein Liebesverhältniß mit einem Mann anzuknüpfen, dies läuft aber fast sehr unglücklich für sie ab und es gelingt ihr ihre Rettung nur dadurch, daß ihr Geliebter auf Anrathen seiner Frau

artige Conceptionen verbreiten, mit welcher Lust und Leidenschaft sie gehört und weiter erzählt werden, wird jeder aus eigner Erfahrung bestätigen können (vgl. z. B. in Bezug auf Canada: Lönnrod im „Morgenblatt", 1857, Nr. 51, S. 1217). Durch ihre innere Vortrefflichkeit scheinen die indischen Märchen alles, was etwa Aehnliches bei den verschiedenen Völkern, zu denen sie gelangten, schon existirt hatte, absorbirt zu haben; kaum daß sich einzelne Züge in die rasch angeeigneten und nationalisirten fremden Gebilde gerettet haben mögen. Denn die Umwandlung die sie, insbesondere sowie sie sich im Volks-

„schwarz gefärbt, das eine Auge geschlossen, auf einem Beine hinkend und die widerlichsten Grimassen schneidend herankommt und ihr dadurch Gelegenheit gibt, den Eid zu schwören, von welchem ihre Rettung abhängt". Das böhmische Märchen, dessen Anfang hiermit zu vergleichen ist, findet sich Národní Báchorky a Pověsti od Boženy Němcové, Praze, 1854, XII, 3 fg., und dieser Anfang lautet ungefähr folgendermaßen:

„Prinz Ludomir begab sich mit seinem Hofmeister auf Reisen. Einst kamen sie in eine Stadt, deren König eine wunderschöne Tochter hatte; diese war aber sehr grausam; sie hatte bei ihrem Vater bewirkt, daß wer sie scharf ansah, oder gar lächelte, den Kopf verlieren mußte. Niemand wagt sich deshalb zu ihr. Ludomir aber will es versuchen; vergeblich widerräth es ihm der Hofmeister; da er aber seine Absicht nicht aufgeben will, so räth er ihm sein Gesicht zu verunstalten und sich als Possenreißer verkleidet zu ihr zu begeben."

Auffallender noch als dieses Zusammentreffen, ist eine fast wörtliche Uebereinstimmung eines alten französischen Fabliau mit einer Erzählung in dem mongolischen Ssiddikür. Sie beruht höchst wahrscheinlich auf slawischen Mittelgliedern, welche noch nicht bekannt und vielleicht ganz verloren sind. Jenes Fabliau findet sich im Auszug bei Le Grand d'Aussy, II, 359, vollständig bei Barbazan, IV, 287; im Ssiddikür entspricht die XVIII. Erzählung, welche noch nicht veröffentlicht, mir aber im Auszug bekannt ist; ich mag sie ihrer Unanständigkeit wegen hier nicht veröffentlichen, sie wird jedoch bald in russischer und wol auch deutscher Uebersetzung mit den übrigen bisher noch nicht edirten Erzählungen des Ssiddikür erscheinen.

munde verbreiteten, erfuhren, ist — abgesehen von der Nationalisirung — nachweislich fast nur kaleidoskop-artige Vermischung von Formen, Zügen und Motiven, welche ursprünglich getrennt waren. Ebenderselben verdanken sie auch ihre in der That nur scheinbare Fülle; denn in Wirklichkeit reducirt sich die große Masse, insbesondere der europäischen Märchen, auf eine keineswegs beträchtliche Anzahl von Grundformen, aus denen sie sich mit mehr oder weniger Glück und Geschick durch theils volkliche, theils individuelle Thätigkeit vervielfältigt haben. Die literarischen Vehikel bildeten hauptsächlich das Tûtînâmeh, arabische und höchst wahrscheinlich jüdische Schriften. Daneben lief aber mündliche Ueberlieferung insbesondere in den slawischen Ländern. In Europas Literatur bürgern sich die Erzählungen vor allen durch Boccaccio, die Märchen durch Straparola ein. Aus der Literatur gingen sie dann ins Volk über, aus diesem, verwandelt, wieder in die Literatur, dann wieder ins Volk u. s. w. und erreichen, insbesondere durch diese wechselseitige Thätigkeit nationalen und individuellen Geistes, jenen Charakter nationaler Wahrheit und individueller Einheit, welcher nicht wenigen von ihnen einen so hohen poetischen Werth verleiht.

Diese Ansicht über den Ursprung und die Geschichte der hierher gehörigen Conceptionen, welche sich außer Indien bei den cultivirten oder mit diesen in näherer Berührung stehenden Völkern finden, ist eine thatsächliche Frage, welche ihre vollständige Erledigung nicht eher gefunden hat, als bis alle oder wenigstens der allergrößte Theil dieser Conceptionen auf ihre indischen Quellen zurückgeführt sind. Diese Arbeit ist in der nachfolgenden Einleitung erst begonnen [1]); der bei weitem größere Theil meiner Resultate wird in den fernern Untersuchungen hervortreten, die sich an die Herausgabe und Bearbeitung

[1]) Vgl. auch meine Behandlung einer Märchengruppe im „Ausland", 1858, Nr. 41—45, und mehrere hierher gehörige Recensionen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen.

der übrigen indischen Erzählungssammlungen schließen werden. Diese Untersuchungen machen, wie jeder zugestehen wird, eine Menge von Vergleichungen und nicht selten trockenen Detailentwickelungen nöthig; diese sind zwar durch Einmischung von vielen unbekannten oder minder bekannten Erzählungen und Märchen vielleicht etwas belebt oder wenigstens lesbarer gemacht; dennoch fühle ich, daß ich mein Ziel — für meine Resultate in einem weitern Kreise Ueberzeugung zu gewinnen — kaum hoffen darf zu erreichen, wenn mir nicht ein besonderes Wohlwollen des Lesers entgegenkommt; vielleicht wird man mir dieses um so eher zu Theil werden lassen, wenn man berücksichtigt, daß die Einführung dieser heitern Conceptionen mitten in und gegen die ascetische Richtung des Mittelalters keineswegs von geringer Bedeutung war, daß ihre, wenn auch bisweilen etwas lascive, Sinnlichkeit nicht wenig dazu beitrug, die Poesie auf ihren richtigen Weg, zur Natur, zurückzuführen, daß sie, fast unmittelbar nach ihrer Aufnahme in Europa, Boccaccio's Decamerone und Don Manuel's Conde Lucanor veranlaßten — diese Blüten der mittelalterlichen Prosa, die in Italien und Spanien bisjetzt fast noch unübertroffen dastehen — und daß endlich die hier zur Sprache kommenden Märchen es sind, welche den unversiegbaren, immer neu aufsprudelnden Born bilden, an welchem das ganze Volk — Hoch wie Niedrig —, am meisten aber dasjenige, welchem sonst wenig Quellen geistigen Genusses sprudeln, sich immer von neuem erfrischt.

Was meine Uebersetzung des Pantschatantra betrifft, so habe ich nach Kosegarten's Text übertragen und nur geändert, wo es nothwendig war und meine Hülfsmittel es erlaubten; dieses ist stets in den Anmerkungen angegeben; nur bei den wenigen Partien des ersten Buchs, die in meine Chrestomathie aufgenommen sind, liegt zunächst der in ihr gegebene Text zu Grunde, wie ebenfalls in den Anmerkungen angeführt ist.

Ehe ich diese Vorrede schließe, habe ich noch die angenehme Pflicht zu erfüllen, meinen innigsten Dank für die Theilnahme und Unterstützung auszusprechen, welche ich bei so vielen meiner gelehrten Commilitonen während des Verlaufs dieser Arbeit gefunden habe. Vor allem muß ich hier aufs dankbarste den unermüdlichen Beistand meiner Freunde, der Herren Akademiker Schiefner und Böhtlingk in Petersburg, des Mitglieds des Institut, Stanislas Julien in Paris, und des Herrn Professor Brockhaus in Leipzig erwähnen. Möge die Theilnahme, welche sie dem Werke während seiner Ausarbeitung geschenkt haben, ihm auch in der veröffentlichten Gestalt bewahrt bleiben!

Göttingen, den 18. Februar 1859.

Th. Benfey.

Inhaltsübersicht des ersten Theils.

Seite

Vorrede VII

Einleitung.

§. 1. Aufgabe der Einleitung 1
§. 2. Ausgabe des Pantschatantra 1
§. 3. Handschriften des Pantschatantra; Galanos; südliches (Dubois') Pantschatantra; Kalilah und Dimnah; desselben griechische, persische, hebräische, lateinische und deutsche Uebersetzung; Baldo, Alter Aesopus 2
§. 4. Somadeva; Hitopadesa (s. Nachträge) 18
§. 5. Hülfsmittel für die Kenntniß der Quellen und Verbreitung des Inhalts: Vetâlapantschavinçati, Ssiddikür, Çukasaptati, Vikramatscharitra, Ardschi Bordschi, Siddhapati (?Sindabad); Tûtînâmeh, Fabliaux (s. zwei Nachträge: Ssiddikür; Vikramatscharitra) 19
§. 6. Einleitung des Pantschatantra; Vischnuçarman; Dabschelim, Bidpai, Sandabar; Titel (s. Vorrede, XVI) 27
§. 7. Einleitung des südlichen (Dubois') Pantschatantra 38
§. 8. Vergleichung der Einleitung mit der zum Syntipas u. s. w. 38
§. 9. Erzählung im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Form im Mahâbhârata; in dem Sindabadkreise; Märchen aus dem Mahâbhârata; Idâ 41
§. 10. Legende aus dem südlichen (Dubois') Pantschatantra (s. Nachtrag: Legende aus dem Skandapurâna) 52
§. 11. Einleitung des südlichen (Dubois') Pantschatantra 53

Seite

§. 12. Einleitungen der arabischen Bearbeitung; das erste Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension (s. Nachtrag) 53
§. 13. Zweites Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension 57
§. 14. Drittes Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension; die darin enthaltenen Erzählungen; buddhistische Erzählung; Tûtînâmeh; Peter Alfons, Abstemius u. a. (spanische Uebersetzung) 66
§. 15. Zwei besondere Erzählungen der Silv. de Sacy'schen Recension 72
§. 16. Notiz bei Johann von Capua (= Silv. de Sacy, Kap. II) und Kapitelverzeichniß 73
§. 17. Viertes Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension; Barzûyeh; Erzählungen; Peter Alfons; Gesta Romanorum; äsopische Fabel; buddhistische Parabel (s. Nachträge, buddhistisch; Avâdanas); Barlaam und Josaphat; Gesta Romanorum 74
§. 18. Nasr-Allah; Anvár-i-Suhailí; Humayûnnâmeh; französische Bearbeitungen 84
§. 19. Einleitung zum Anvár-i-Suhailí; Erzählungen; äsopische Fabel 85
§. 20. Das erste Buch des Pantschatantra 89
§. 21. Differenz der indischen und arabischen Ausflüsse im Anfang.. 90
§. 22. Rahmen des ersten Buchs; buddhistisch (s. Nachträge); Themistius; äsopische Fabel (s. zwei Nachträge: buddhistisch, Ssiddikür, Avadânas; griechisch; Avadânas) 91
§. 23. Differenzen im Rahmen 93
§. 24. Pantschatantra, I, Str. 21, äsopische Fabel 94
§. 25. Eingang der arabischen Bearbeitung; Namen 95
§. 26. Eingang des Anvár-i-Suhailí; Erzählungen von versteckten Schätzen 97
§. 27. Namen in der arabischen Bearbeitung 99
§. 28. Erzählung der arabischen Bearbeitung; Bartan; Aesop 99
§. 29. Rahmen; Schakal statt Fuchs; buddhistische Fabel; äsopische; Don Manuel 101
§. 30. Pantschatantra, I, 1 (II, 8); äsopische Fabel. Rahmen.... 105
§. 31. Reineke Fuchs 107
§. 32. Erzählung des südlichen (Dubois') Pantschatantra; Heiligenlegende; buddhistisch (s. Nachtrag: buddhistisch) 107
§. 33. Fabel des Hitopadesa; äsopische (s. Nachtrag: Avadânas).. 110
§. 34. Rahmen. Uebereinstimmung der berliner Handschrift mit der arabischen Bearbeitung 110
§. 35. 36. Erzählungen im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Ge-

Seite

schichte einer äsopischen Fabel: Tûtînâmeh; Peter Alfons; Ardschi Bordschi; Tausendundeine Nacht; Grimm, Kindermärchen; Gesta Romanorum; ungarische Märchen; Anvár-i-Suhaili; armenisches Märchen; Reineke Fuchs u. a. (s. zwei Nachträge) 111

§. 37. Erzählung im Anvár-i-Suhaili; Tausendundein Tag 120

§. 38. Die Recension, aus welcher die hebräische und griechische Uebersetzung geflossen, treuer als die Silv. de Sacy'sche 121

§. 39. Märchen aus Galanos' Uebersetzung (II, 124); verwandte Sagen; Vararutschi; Vikramâditya; Sankarâtschârja. — Tûtînâmeh; Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo; Bahar Danush; Tausendundein Tag; Proceß um des Esels Schatten (s. Nachträge); Doppelgänger; König Salomon; Kaiser Jovinianus (s. drei Nachträge: walachisches Märchen; Avadânas) 121

§. 40. Fabel des Hitopadesa; Tûtînâmeh; ob äsopisch 130

§. 41. Pantschatantra, I, 2 (II, 21); äsopische Fabel 132

§. 42. Hitopadesa 134

§. 43. Rahmen im Pantschatantra 135

§. 44. Pantschatantra, I, 3 (II, 27) 136

§. 45. Südliches (Dubois') Pantschatantra; dessen Fabel; äsopische 136

§. 46. Rahmen 137

§. 47. Differenz im Hitopadesa 137

§. 48. Die arabische Bearbeitung und das südliche Pantschatantra, dem Sanskrittext gegenüber 138

§. 49. 50. Pantschatantra, I, 4 (II, 34); Reineke Fuchs u. s. w.; Vetâlapantschavinçati; Ssiddikür; Tûtînâmeh; Bahar Danush; Guerin; Çukasaptati; Vierzig Veziere; Cent nouvelles nouvelles; Boccaccio u. a. (s. zwei Nachträge) 138

§. 51. Erzählung der arabischen Bearbeitung und des südlichen (Dubois') Pantschatantra; buddhistische Legende; Cent nouvelles nouvelles 147

§. 52. Märchen des Hitopadesa; Somadeva; occidentalische Märchen; Vetâlapantschavinçati; Sindabadkreis; Tausendundeine Nacht u. a. (s. Nachtrag: Ardschi Bordschi) 151

§. 53. Erzählung des Hitopadesa (s. Nachtrag: buddhistische Legende) 156

§. 54. Rahmen des Pantschatantra. Differenzen 157

§. 55. Pantschatantra, I, 5. 6. 7. 8. 158

§. 56. Pantschatantra, I, 5 (II, 48). Vetâlapantschavinçati; Ssid-

Seite

dikür u. a.; wunderbare Gegenstände; Somadeva; Bahar Danush; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht; Morlini; Boccaccio; russisches Märchen; Sieben weise Meister; Merlin (s. zwei Nachträge: Nachshebi) 159

§. 57. Novelle im Hitopadesa; Çukasaptati; Nachshebi; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Peter Alfons; Boccaccio; Cent nouvelles nouvelles 163

§. 58. Pantschatantra, I, 6 (II, 57); buddhistische Sage; Gesta Romanorum; Dschanlun; äsopische Fabel; Legende „von der diebischen Elster" bei Polier, im Sindabadkreise, Grimm, Kindermärchen (s. zwei Nachträge) 167

§. 59. Einschiebung im Anvár-i-Suhaili 174

§. 60. Pantschatantra, I, 7 (II, 58); buddhistische Form; Heuchelei in den Thierfabeln; äsopische Fabel 174

§. 61. Pantschatantra, I, 8 (II, 62); Reineke Fuchs; äsopische Fabel; Peter Alfons u. s. w. Fabel bei den Betschuanen, buddhistisch (s. Nachträge) 179

§. 62. Fabel im Anvár-i-Suhaili; äsopisch; hebräische Form; Renard 184

§. 63. Indische Fabel von einer Krähe, kàkatàliyam 186

§. 64. Rahmen des Pantschatantra 187

§. 65. Fabel in der arabischen Bearbeitung (= Pantschatantra, II, 91) 188

§. 66. 67. 68. Differenz des südlichen (Dubois') Pantschatantra; Erzählung; Sindabadkreis 189

§. 69. Rahmen der berliner Handschrift, Märchen derselben (II, 128), auch im südlichen Pantschatantra und in der arabischen Bearbeitung 191

§. 70. Umfang des Grundwerks, aus welchem das Pantschatantra stammt 193

§. 71. Buddhistische Formen des (§. 69 erwähnten) Märchens, arabische u. s. w., Tausendundein Tag; Livre des merveilles; Richard Löwenherz; Gesta Romanorum; Gower; Confessio amantis; schwäbisches Volksmärchen. Verwandtes buddhistisches Märchen; Somadeva; Vikramatscharitra; äsopische Fabel; Vikramatscharitra; Ssiddikür; Basile; Edelstein im Kopf der Schlangen; classische Stellen; Shakspeare u. a.; Wundersteine, syamanta, Sommer; Folgen des Essens von Köpfen u. s. w. von Thieren; Grimm, Kindermärchen. — Tútinámeh; neueres indisches Märchen; Tausendundeine Nacht; Grimm, Kindermärchen; schwedi-

Seite

sches Märchen u. a.: Märchen vom dankbaren Todten, orientalisch; äsopische Fabeln u. a. (s. fünf Nachträge: niederländische Sage; Ardschi Bordschi; indische, böhmische Märchen; Straparola; walachisches, deutsches Märchen) 193

§. 72. Pantschatantra, I, 9 (II, 71); Anvár-i-Suhaili; Hitopadesa 222

§. 73. Pantschatantra, I, 10 (II, 73); Tûtînâmeh; buddhistisch; Sindabadkreis; Conde Lucanor (s. Nachträge: Avadânas) 223

§. 74. Rahmen des Pantschatantra. Differenz 225

§. 75. Rahmen im Hitopadesa 226

§. 76. Fabel in der arabischen Bearbeitung; Rahmen der berliner Handschrift; Fabel derselben (II, 133), des Hitopadesa; äsopische 227

§. 77. Fabeln des Anvár-i-Suhaili: äsopische, buddhistische, hebräische 228

§. 78. Pantschatantra, I, 11 (II, 80); äsopische Fabel; Bahar Danush 230

§. 79. Die hebräische Uebersetzung treuester Rester der ältesten arabischen Recension 231

§. 80. Fabel der berliner Handschrift (II, 135), des südlichen (Dubois') Pantschatantra, des Tûtînâmeh 231

§. 81. Rahmen der berliner Handschrift, älter und hebräische Uebersetzung treuester Rester 234

§. 82. Pantschatantra, I, 12 (II, 87); buddhistische, äsopische Fabeln; Vierzig Veziere; Tausendundein Tag (s. Nachträge: Avadânas) 235

§. 83. Einschachtelungen in der 12. Fabel 239

§. 84. Pantschatantra, I, 13 (II, 90); buddhistisch (s. Nachträge: Avadânas) 239

§. 85. Pantschatantra, I, 14 (II, 91), Differenzen (vgl. II, 137); Form im Mahâbhârata 241

§. 86. Pantschatantra, I, 15 (II, 95); Tûtînâmeh; äsopische Fabeln; Bahar Danush; Reineke Fuchs; Grimm, Kindermärchen 244

§. 87. Einschiebungen einiger Handschriften (II, 139. 140); Cukasaptati; Tûtînâmeh, Ardschi Bordschi: äsopische Fabeln, buddhistische u. s. w. (s. Nachträge) 246

§. 88. Rahmen des Pantschatantra. Differenzen 250

§. 89. Pantschatantra, I, 16 (II, 103); Pânini; äsopisch; indischer Sammelgeist; esthnische Fabel 250

§. 90. Rahmen. Berliner Handschrift und hebräische Uebersetzung die älteste Form 251

Seite

§. 91. Erzählungen der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 141—148); Ardschi Bordschi (s. Nachträge) 253

§. 92. Märchen der berliner Handschrift (II, 144); buddhistische Märchen; Schlangencultus; verzauberte Schlangen; Märchen von der Tulisa; Märchen bei Hrn. v. Harthausen; europäische Märchen; Märchen vom Froschkönig und dessen Tochter, aus dem Mahâbhârata; von Vikramâditya; Vikramatscharitra; Affenhülle im Mahâbhârata und einem neuern indischen Märchen; Ssiddikür; Vidyâdharîs; Apsaras; Urvaçi; Peris im Bahar Danush; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; europäische Märchen; indianisches Märchen; serbische, deutsche (Grimm, Kindermärchen), rumänisches Märchen; Basile; tirolisches, ungarisches Märchen; Vierzig Veziere; Straparola, d'Aulnoy, Grimm, Kindermärchen, Haltrich); Menschen in Thierhüllen in europäischen Märchen u. s. w. (s. Nachträge: finnisches Märchen; Ssiddikür; böhmische Märchen; niederländische Sagen; deutsche Märchen) 254

§. 93. Pantschatantra, I, 17 (II, 111), Luther 269

§. 94. Pantschatantra, I, 18 (II, 112) 270

§. 95. Besondere Erzählung bei Johann von Capua; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Rahmen der Çukasaptati; Lydia; Boccaccio (s. Nachträge) 271

§. 96. Pantschatantra, I, 19 (II, 114), Differenzen; hebräische Uebersetzung treuerer Rester, Silv. de Sacy's Recension mangelhaft; Çukasaptati; buddhistisch 275

§. 97. Pantschatantra, I, 20 (II, 118), äsopische Fabel 279

§. 98. Rahmen des Pantschatantra, buddhistische Fabel (vgl. Nachträge); berliner Handschrift älterer Rester (s. Nachträge: Avadânas) 280

§. 99. Besondere Erzählung bei Johann von Capua; Sindabadkreis; Çukasaptati; Tûtînâmeh 281

§. 100. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili 282

§. 101. Pantschatantra, I, 21 (II, 120); Çukasaptati; Tûtînâmeh; Adjaïbel Mouaser; Tausendundein Tag 283

§. 102. Rahmen des Pantschatantra. Berliner Handschrift, hebräische und griechische Uebersetzung älterer Rester 284

§. 103. Erzählung der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 148); buddhistische Fabel; Vierzig Veziere; Megmouin Hikaïat; Tausendundeine Nacht; Conde Lucanor 285

Seite

§. 104. Besondere Erzählung der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 150); Reiseerzählungen. Das 18. Kap. der arabischen Bearbeitung; buddhistisch (s. Nachträge). Differenzen (s. Nachträge: buddhistisch; Punyabalâvadâna; Sindbad: Kandjur) 287

§. 105. Besondere Erzählung, Fortsetzung (II, 154); buddhistische Form, äsopische Fabel (s. Nachträge: Masakajâtaka; Kandjur) 292

§. 106. Fortsetzung: Erzählung im Anvár-i-Suhaili; im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Ssiddikür; Bahar Danush; Vierzig Veziere; Grimm, Kindermärchen, u. s. w.; Peter Alfons, Morlini; Straparola; Grimm, Kindermärchen 293

§. 107. Rahmen des Pantschatantra. Berliner Handschrift älterer Recension 296

§. 108. Schluß des ersten Buchs des Pantschatantra. Allgemeine Bemerkung 296

§. 109. Das sechste Kapitel der arabischen Bearbeitung ein Zusatz. Reineke Fuchs (s. Nachträge) 297

§. 110. Differenzen der arabischen Recensionen dieses Kapitels 299

§. 111. Eingeschachtelte Erzählungen; Bahar Danush, Fablian, Boccaccio; Phaedrus; Çukasaptati; spanische Uebersetzung 299

§. 112. Eingeschobene Erzählungen im Anvár-i-Suhaili; Aesop; Basile; Cardonne; französische Uebersetzung; Vetâlapantschavinçati 302

§. 113. Zweites Buch des Pantschatantra. Rahmen; buddhistische Grundlage (s. Nachträge: Avadânas) 304

§. 114. Differenz der Zahl der eingeschachtelten Erzählungen in den Ausflüssen 307

§. 115. Einleitende Erzählung 308

§. 116. Erzählung im Hitopadeça, buddhistische Fabel 308

§. 117. Rahmen des Pantschatantra 309

§. 118. Zwei besondere Erzählungen bei Johann von Capua; äsopische Fabeln; Reineke Fuchs u. s. w. 309

§. 119. Eingeschobene Erzählungen im Anvár-i-Suhaili 310

§. 120. Eingeschobene Erzählungen im Hitopadeça; Phaedrus 311

§. 121. Fabel im Mahâbhârata; buddhistische; Nicolaus Pergaminus; griechisches Sprichwort, Reineke Fuchs; Grimm, Kindermärchen 311

Seite
§. 122. Pantschatantra, II, 1 (II, 169); Baldo ... 316
§. 123. Berliner Handschrift und hebräische Uebersetzung ältere Reflexe ... 317
§. 124. Pantschatantra, II, 2 (II, 172); Çândilî (s. Nachträge) ... 318
§. 125. Pantschatantra, II, 3 (II, 174); buddhistisch (s. Nachträge, Ssiddikûr) ... 319
§. 126. Rahmen des Pantschatantra ... 320
§. 127. Pantschatantra, II, 4 (II, 183); Somadeva; Gang nach dem Eisenhammer; Vierzig Veziere u. s. w. ... 320
§. 128. Pantschatantra, II, 5 (II, 190); buddhistische Legende (vgl. Nachträge); Tûtînâmeh; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; Abstemius ... 321
§. 129. Pantschatantra, II, 6 (II, 194); Tûtînâmeh; Poggii Facetiae; Gilbertus Cognatus Nozirenus ... 323
§. 130. Rahmen des Pantschatantra; äsopische Fabel; Erzählung in der berliner und den Wilson'schen Handschriften (II, 208), südliches (Dubois') Pantschatantra; Aesop, buddhistische Fabeln, Legende; Thierfabel überhaupt ... 324
§. 131. Erzählung der berliner Handschrift (II, 210); Somadeva; buddhistische Fabeln ... 330
§. 132. Einschiebungen im Anvâr-i-Suhaili; Abstemius ... 330
§. 133. Einschiebungen im Hitopadesa; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Boccaccio; Sieben Veziere; Tausendundeine Nacht ... 331
§. 134. Rahmen im Hitopadesa und südlichen (Dubois') Pantschatantra. Sich-todt-stellen; Jocalis ... 332

§. 135. Drittes Buch des Pantschatantra ... 334
§. 136. Titel; Alter des Rahmens (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) ... 335
§. 137. Rahmen. Mahâbhârata; Zopyrus (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) ... 336
§. 138. Differenz der Zahl u. s. w. der eingeschobenen Erzählungen ... 340
§. 139. Differenzen im Rahmen; äsopische Fabeln ... 344
§. 140. Fabel im Somadeva und Hitopadesa ... 346
§. 141. Königswahl der Vögel (II, 223); buddhistisch (s. Nachträge: Avadânas); äsopische Fabel ... 347
§. 142. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili; Tausendundeine Nacht ... 348
§. 143. Pantschatantra, III, 1 (II, 226); buddhistische Legende; Peter Alfons; Barlaam; Aesop ... 348

Seite

§. 144. Pantschatantra, III, 2 (II, 231); Aesop; Mahâbhârata; Reineke Fuchs; Phaedrus (s. Nachträge: Avadânas) 350
§. 145. Rahmen des Pantschatantra; Fabel der Tuareg; Aesop ... 354
§. 146. Pantschatantra, III, 3 (II, 238); Pânini; Somadeva; spanische Uebersetzung; Gesta Romanorum; Forlini; Straparola; europäische Volksmärchen; Megmoun Hikaïat; Tausendundeine Nacht u. a. 355
§. 147. Pantschatantra, III, 4 (II, 240); Abstemius; Jocalis ... 357
§. 148. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili; Pantschatantra; Sindibadnâmeh; Tûtînâmeh 358
§. 149. Differenz im Rahmen des Pantschatantra 358
§. 150. Pantschatantra, III, 5 (II, 244); Aesop u. s. w.; Gesta Romanorum; Marie de France; Seneca; Grimm, Kindermärchen; Johann von Capua; Vetâlapantschavinçati; Sindabadkreis; Tausendundeine Nacht; Gesta Romanorum u. a.; Somadeva (s. Nachträge) 359
§. 151. Pantschatantra, III, 6 (II, 245); Aesop 365
§. 152. Pantschatantra, III, 7 (II, 247); Mahâbhârata; Kapotavâkya (s. Nachträge: buddhistische Legende) 365
§. 153. Pantschatantra, III, 8 (II, 252); Hitopadesa; Peter Alfons u. s. w.; Çukasaptati 366
§. 154. Pantschatantra, III, 9 (II, 254) 368
§. 155. Pantschatantra, III, 10 (II, 256); Polier; Gesta Romanorum; Basile; Ssiddikür; Grimm, Kindermärchen; Dsanglun 369
§. 156. Pantschatantra, III, 11 (II, 278); Çukasaptati; Tûtînâmeh; Collectae 370
§. 157. Einschiebung im Anvâr-i-Suhaili 373
§. 158. Pantschatantra, III, 12 (II, 262); Form in den hamburger Handschriften (II, 281); Polier; Hitopadesa; Mahâbhârata; Aesop; Strattis; Phaedrus; jüdische Sage; Harivança; indische Fabel; deutsche Fabel; Reineke Fuchs (s. zwei Nachträge) 373
§. 159. Pantschatantra, III, 13 (II, 267); äsopische Fabel; Dsanglun; Goldentleerung u. s. w.; Basile; Grimm, Kindermärchen u. s. w.; Mahâbhârata; Ssiddikür; Blumenspeien; Basile; Tûtînâmeh; Çukasaptati; buddhistische Sage; Kalilah und Dimnah; Barlaam und Josaphat; Peter Alfons u. s. w. (s. zwei Nachträge: buddhistisch, Avadânas) 378
§. 160. Pantschatantra, III, 14 (II, 268); Aesop; Tûtînâmeh; Rahmen 381

Seite

§. 161. Differenzen im Rahmen des Pantschatantra 382
§. 162. Fortsetzung (s. Nachträge: Avadânas); äsopische Fabel; Aristophanes 382
§. 163. Fortsetzung 383
§. 164 Pantschatantra, III, 15 (II, 273); Aesop 384
§. 165. Pantschatantra, III, 16 (II, 276); Çukasaptati; Ssiddikür; Grimm, Kindermärchen; Somadeva; Vierzig Veziere: Conte devote; Boccaccio; Pröhle 385
§. 166. Darstellung des dritten Buchs im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Erzählungen: — buddhistische Aufopferungslegenden aus Hiouen Thsang u. a. — Gesta Romanorum; Grimm, Kindermärchen. — Dsanglun; stückweises Fleischabschneiden; Shakspear's Kaufmann von Venedig; buddhistisches Märchen im Dsanglun; Buddha's Entscheidungen; mongolische Uebersetzung des Dsanglun; russische Form des dort erscheinenden Märchens; Form bei Lutfullah; im Meistergesang 1493; Dolopathos; Gesta Romanorum; Pecorone. — Barlaam und Josaphat; Vikramacaritra; tamulische Erzählung: Çukasaptati; Boccaccio; Somadeva: Zehn Veziere; Tausendundeine Nacht (s. zwei Nachträge: Avadânas; böhmisches Märchen) 386
§. 167. Fortsetzung: Ssiddikür: Vierzig Veziere; Tausendundeine Nacht; Tausendundein Tag; Straparola; serbisches Märchen; Grimm, Kindermärchen u. a. 410
§. 168. Darstellung des dritten Buchs im Hitopadesa; Erzählungen desselben; dessen siebente; buddhistische Form; Tûtînâmeh; Vetâlapantschavinçati; Tûtînâmeh; tamulische Form; Basile: Grimm, Kindermärchen; Gudrun; russisches Märchen 414
§. 169. Viertes Buch des Hitopadesa; dessen Erzählungen; Mahâbhârata 418
§. 170. Somadeva's Auszug; Hitopadesa; Gestalt des Pantschatantra zu der Zeit, wo jene abgefaßt wurden 419

§. 171. Viertes Buch des Pantschatantra. Stoff 420
§. 172. Differenzen in der Rahmenerzählung 420
§. 173. Rahmenerzählung: Sindibadnâmeh; Çukasaptati; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Anvár-i-Suhaili 421
§. 174. Fortsetzung: äsopische Fabel 425
§. 175. Fortsetzung: Begierde nach dem Herzen u. s. w. 426

Seite
§. 176. Fortsetzung: Differenz des südlichen (Dubois') Pantschatantra 426
§. 177. Fortsetzung: arabische Bearbeitung 427
§. 178. Differenzen bezüglich der Anzahl der eingeschobenen Erzählungen 427
§. 179. Einschiebung im Anvâr-i-Suhaili 429
§. 180. Pantschatantra, IV, 1 (II, 289); äsopische Fabel; Tûtînâmeh; Nicolaus Pergaminus; äsopische Fabeln (s. Nachträge: Avadânas) 429
§. 181. Pantschatantra, IV, 2 (II, 295); äsopische Fabel, Geschichte derselben; hebräische Uebersetzung vollständiger; Bartan; Tausendundeine Nacht; Fredegar; Gesta Romanorum; Grimm, Kindermärchen; Extravagantes; äsopische Fabel 430
§. 182. Differenz im Rahmen; Pantschatantra, IV, 3 (II, 299) .. 433
§. 183. Pantschatantra, IV, 4 (II, 301); Tûtînâmeh; äsopische Fabel 434
§. 184. Differenz im Rahmen. Zusatz 434
§. 185. Zwei Erzählungen der berliner und der Wilson'schen Handschriften 435
§. 186. Pantschatantra, IV, 5 (II, 303); Daçakumâracarita; Somadeva; Ardschi Bordschi; buddhistisch; Viaggio di tre figliuoli del re di Serendippo; Bahar Danush; Tausendundeine Nacht; Vierzig Veziere: armenopersisch bei Hrn. v. Harthausen; Gesta Romanorum; Heptameron; Stolberg's „Büßende"; Vicente Espinel; Grimm, Kindermärchen; Tausendundeine Nacht; Sindabadkreis; buddhistische Erzählung; Dschainalegende; Megmoun Hikaïat; Çukasaptati; Heptameron; Lafontaine; Elsholz; Ardschi Bordschi; Somadeva; Bahar Danush; Heptameron; Tûtînâmeh; Arioste; Matrone von Ephesus; Vetâlapantschavinçati; Tûtînâmeh; Bahar Danush (s. vier Nachträge: walachisches Märchen; kirgisische und baschkirische Sage; böhmische Märchen) 436
§. 187. Pantschatantra, IV, 6 (II, 306); buddhistische Erzählung; Daçakumâracarita: Adjaïbel Mouaser; Peter Alfons u. s. w.; Spranger; Baldung, genannt Grün (s. Nachträge) 461
§. 188. Pantschatantra, IV, 7 (II, 308); Somadeva, Hitopadeça; äsopisch; Tûtînâmeh; Phaedrus; Hitopadeça; Tûtînâmeh (s. Nachträge: Avadânas) 462
§. 189. Differenz der hamburger Handschriften; Folgerungen; Legende (s. Nachträge: niederländische Sage) 464
§. 190. Erweiterung des Rahmens des Pantschatantra 467
§. 191. Pantschatantra, IV, 8 (II, 310); Tûtînâmeh; Soma-

Seite

deva; Fabel; asopisch; Loqman (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 468
§. 192. Differenz im Rahmen des Pantschatantra 469
§. 193. Differenz in Bezug auf die Stelle einer Fabel; Folgerungen 469
§. 194. Pantschatantra, IV, 9 (II, 313): Differenz der Recensionen 471
§. 195. Fortsetzung; buddhistische Erzählung; Somadeva; Wittington's Katze u. s. w.; Grimm, Kindermärchen 472
§. 196. Pantschatantra, IV, 10 (II, 316); Mahâbhârata; Hindustanierzählung 472
§. 197. Pantschatantra, IV, 11 (II, 319); Schluß des vierten Buchs 473

§. 198. Das fünfte Buch des Pantschatantra. Charakter desselben.. 473
§. 199. Fortsetzung: Differenzen der Recensionen 474
§. 200. Pantschatantra, V, 1 (II, 321); buddhistisch; Darstellung im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Tûtînâmeh; Ssiddikûr; äsopische Fabel; Basile u. s. w.; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht 475
§. 201. Pantschatantra, V, 2 (II, 326); Differenzen der Recensionen; mongolische (?) Darstellung; hebräische Uebersetzung älterer Reflex der arabischen Bearbeitung; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Fabliau; Sansovino; wallisisch; russisch; tschudisch; der Hund des Aubry; tamulische Erzählung (s. Nachträge: chinesisch-buddhistisch) 479
§. 202. Eingeschobene Erzählung im Anvâr-i-Suhailî; Aesop; ägyptische Erzählung 485
§. 203. Pantschatantra, V, 3 (II, 327); buddhistisch; Tûtînâmeh; europäische Volksmärchen; Grimm, Kindermärchen; Simchoth hanefesh; Peter Alfons; Tausendundeine Nacht; europäische Märchen (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 486
§. 204. Ausspinnung des Rahmens des Pantschatantra, V, 4 (II, 332); Vetâlapantschavinçati; Bahar Danush; Tûtînâmeh; Ardschi Bordschi; böhmisches Märchen; Peter Alfons (s. zwei Nachträge: Recension des Pantschatantra) 488
§. 205. Pantschatantra, V, 5 (II, 334); Differenz der Recensionen; indische Schwabenstreiche; walachisches Märchen 493
§. 206. Pantschatantra, V, 6 (II, 337) 494
§. 207. Pantschatantra, V, 7 (II, 339); Tûtînâmeh; Murner; Reineke Fuchs; esthnische Fabel 494

Seite

§. 208. Pantschatantra, V, 8 (II, 341); Brahmavaivarta Purâna; Tausendundein Tag; Sindabadkreis; Fabliau: Grimm, Kindermärchen; buddhistisch-chinesische Legende, in Europa verbreitet; buddhistisches Märchen; Phaedrus; Basile; Polier; Vierzig Veziere; Tausendundeine Nacht; Somadeva; Marie de France; Grimm, Kindermärchen; Fabliau u. a.; Gesta Romanorum; Aesop u. s. w. 495

§. 209. Pantschatantra, V, 9 (II, 345); Differenz der Darstellung; hebräische Uebersetzung treuerer Rester; Tausendundeine Nacht; Conde Lucanor; Tûtînâmeh; Nicolaus Pergaminus; Grimm, Kindermärchen u. s. w. (s. Nachträge: buddhistisch, Ssiddikür) 499

§. 210. Pantschatantra, V, 10 (II, 346); buddhistische Legenden oder Fabeln; äsopische Fabel; Tausendundeine Nacht; Sindibad-nâmeh; Tûtînâmeh (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 501

§. 211. Pantschatantra, V, 11 (II, 352); Sindabadkreis; Çukasaptati; Tûtînâmeh; Anvâr-i-Suhailî; südliches (Dub.) Pantschatantra; persisches Märchen; europäische Märchen; Grimm, Kindermärchen; litauisches Märchen; Uebersicht (s. drei Nachträge: buddhistisch; Avadânas; Ssiddikür; böhmisch; Grimm, Kindermärchen) 504

§. 212. Pantschatantra, V, 12 (II, 355); Tûtînâmeh; buddhistische Sage, südindische; Legenden; Cardonne; Çukasaptati; Fabliau; Molière; Basile u. s. w.; Grimm, Kindermärchen; Fabliau; Straparola; europäische Märchen u. s. w.; Morlini; Sacchetti; Çukasaptati; Vierzig Veziere; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; Fabliau; slowenisch; finnisch; Grimm, Kindermärchen; mariage du diable u. s. w.; Machiavelli; Abstemius; böhmisches Märchen; Straparola u. a.; Somadeva (s. drei Nachträge: Straparola) 510

§. 213. Pantschatantra, V, 13 (II, 356); buddhistische Sage; Sindabadkreis; Mahâbhârata u. a. (s. Nachträge: niederländische Sagen; Skandapurâna) 534

§. 214. Differenzen der Recensionen 536

§. 215. Weitere Ausspinnung des Rahmens. Pantschatantra, V, 14 (II, 360); Mahâbhârata (s. Nachträge: Avadânas) 537

§. 216. Pantschatantra, V, 15 (II, 362); Differenzen der Darstellung; buddhistische Fabel; griechische Fabel 538

§. 217. Schluß des fünften Buchs; unvollendet 541

Seite

§. 218. Umfang und Bestand des dem Pantschatantra und dem Kalilah und Dimnah zu Grunde liegenden Werks im allgemeinen. 541

§. 219. Das 11. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; Form desselben im Mahâbhârata; buddhistisch 543

§. 220. Eingeschobene Erzählungen im Anvár-i-Suhailí; Aesop.... 560

§. 221. Das 12. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; Form desselben im Mahâbhârata; die hebräische Uebersetzung der treuere Reflex der ältesten arabischen Recension; buddhistisch. Morlini; Lafontaine 560

§. 222. Zusatz einer arabischen Recension; Einschiebungen im Anvár-i-Suhailí; Anthol. palat.; Plutarch u. s. w.; Aesop; Arabschah 573

§. 223. Das 13. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; Form desselben im Mahâbhârata; hebräische Uebersetzung treuester Reflex der ältesten arabischen Recension .. 574

§. 224. Einschiebungen im Anvár-i-Suhailí; Tausendundeine Nacht. 584

§. 225. Das 14. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; buddhistischer Ursprung dieses Kapitels und des Grundwerks überhaupt; buddhistische Legenden; hebräische Uebersetzung vollständiger (s. Nachträge: buddhistisch) 585

§. 226. Erzählung in „Sieben weise Meister"; Vierzig Veziere; Tausendundein Tag 596

§. 227. Eingeschobene Erzählungen; Sindabadkreis; Grimm, Kindermärchen; Aesop (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 596

§. 228. Einschiebungen im Anvár-i-Suhailí; Tûtînâmeh; Sinhâsanadvâtrinçat; Râmâyana; Adjaïbel Mouaser; tamulische Erzählung; Tausendundein Tag 597

§. 229. Das 15. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; indisch, buddhistisch; buddhistische Legende; griechische Fabel. Einschiebungen im Anvár-i-Suhailí 599

§. 230. Das 16. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; nicht indisch. Eingeschobene Fabel; griechi-

Seite

ſche Fabeln; buddhiſtiſche Legende. Einſchiebungen im Anvár-i-Suhaili; äſopiſche Fabeln (ſ. Nachträge: Avadânas) 601

§. 231. Das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; indiſch, buddhiſtiſch (vgl. §. 69—71) 603

§. 232. Das 18. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; indiſch, buddhiſtiſch (vgl. §. 101—106 und Nachträge). Darſtellung und Einſchiebung im Anvár-i-Suhaili; Gesta Romanorum 603

§. 233. Spätere Zuſätze in Ausflüſſen der arabiſchen Bearbeitung .. 605

§. 234. Zuſatz in der griechiſchen Ueberſetzung (14. Abſchnitt derſelben) und zwei arabiſchen Handſchriften. „Der Katze eine Schelle anhängen" zwiſchen 1460—1480 605

§. 235. Zwei Zuſätze in der hebräiſchen Ueberſetzung (16. und 17. Kapitel bei Johann von Capua); aus arabiſchen Handſchriften (vgl. S. 609) 606

§. 236. 16. Kapitel der hebräiſchen und lateiniſchen Ueberſetzung .. 607

§. 237. 17. Kapitel der hebräiſchen und lateiniſchen Ueberſetzung; Reineke Fuchs 609

§. 238. Abſchluß der arabiſchen Bearbeitung und wol auch des Grundwerks 610

§. 239. Urſprüngliche Ordnung der nicht im Pantſchatantra widergeſpiegelten Kapitel des Kalilah und Dimnah zweifelhaft 610

Einleitung.

§. 1. Die nachfolgende Einleitung hat eine zweifache Aufgabe. Einerseits wird sie sich mit den Recensionen des Pantschatantra oder, genauer gesprochen, desjenigen indischen Werkes, aus welchem es hervorgegangen ist, beschäftigen, andererseits mit den Fabeln und Erzählungen desselben, insbesondere deren Quellen und Verbreitung. An und für sich würde es vielleicht dienlicher gewesen sein, beide Aufgaben scharf voneinander zu sondern; allein die Bemerkungen, welche in Bezug auf die Recensionen zu machen sind, nöthigen nicht selten, auf die Erzählungen selbst einzugehen, sodaß eine schärfere Trennung jener Aufgabe Wiederholungen unvermeidlich gemacht haben würde; ich habe es deshalb vorgezogen, sie im allgemeinen vereinigt zu behandeln; im einzelnen sind sie jedoch getrennt, sodaß sie sich, wie ich hoffe, auch in ihrer Besonderheit mit Leichtigkeit werden übersehen lassen können.

§. 2. Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, welchem wir die erste Ausgabe eines Sanskrittextes des Pantschatantra verdanken [1]), bemerkt in seiner Vorrede (S. VI) am Schluß der Aufzählung der reichen handschriftlichen Hülfsmittel, welche ihm zu

[1]) Pantschatantrum sive quinquepartitum de moribus exponens ex Codicibus manuscriptis edidit commentariis criticis auxit Jo. Godofr. Ludov. Kosegarten. Pars prima textum sanscritum simpliciorem tenens (Bonn 1848). Der 2. Theil (welcher die kritischen Commentare enthalten sollte) ist nicht erschienen.

Gebote ſtanden, daß ſie verſchiedene Texte gewähren, daß dieſe ſich nicht blos in den einzelnen Sätzen und eingeſchobenen Verſen, ſondern auch durch Hinzufügung, Auslaſſung oder Verſetzung ganzer Geſchichten ſo ſehr voneinander unterſcheiden, daß man faſt ſagen kann: ſo viel Handſchriften, ſo viel Texte („codices hi textus Pantschatantri proponunt varios, qui non modo in sententiis singulis et versiculis interpositis, verum etiam fabulis integris vel adjectis, vel omissis, vel loco alio collocatis, tantopere inter se differunt, ut paene quot codices, tot textus esse dicere possis"). Da es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß durch Vergleichung der in dieſen Recenſionen und ſonſtigen Bearbeitungen des Pantſchatantra hervortretenden Differenzen die urſprüngliche Geſtalt dieſes Werkes bis zu einem gewiſſen Grade erreicht werden könne, ſo iſt es aufs tiefſte zu beklagen, daß die verſprochenen kritiſchen Commentare uns bisjetzt zur Benutzung noch nicht vorliegen. Die Bemerkungen, welche ich in Bezug auf dieſe Frage machen werde, können unter dieſen Umſtänden natürlich nicht darauf Anſpruch machen, ſie zu erſchöpfen, vielleicht tragen ſie aber dazu bei, den Weg zur Beantwortung zu bahnen.

§. 3. Die Hülfsmittel, welche mir die nachfolgenden Bemerkungen an die Hand gegeben haben, ſind folgende: Zunächſt natürlich der Text, wie ihn Koſegarten conſtituirt hat. Wie ſich dieſer zu ſeinen Handſchriften im einzelnen verhält, wird ſich erſt nach Publication der kritiſchen Commentare mit vollſtändiger Beſtimmtheit erkennen laſſen. Im allgemeinen iſt es folgendes. Koſegarten erkannte in ſeinen Handſchriften — deren ihm elf (vielleicht nur zehn, vgl. ſeine Bemerkung über Cod. L., Praef., VI) zu Gebote ſtanden — neben den angedeuteten Detaildifferenzen eine allgemein-charakteriſtiſche, nach welcher er ſie in zwei Hauptklaſſen ſchied. Die eine derſelben hat im allgemeinen eine einfachere und ſchmuckloſere Darſtellung, die andere eine ausführlichere und ſchmuckreichere. Der edirte Text ſtützt ſich weſentlich auf die Handſchriften der erſten Klaſſe — wol insbeſondere mit Zugrundelegung von zwei hamburgern, H. J., und einer londoner, L., welche dem Herausgeber zuerſt unter die Augen kamen —; wo

jedoch diese Codices zu fehlerhaft oder verstümmelt zu sein schienen, hat er aus den übrigen Besseres oder Vollständigeres zur Ergänzung entnommen („in editionis meae volumine hoc primo scriptura potissimum ad editionem simpliciorem accommodata est, quoniam codices II. J. L. qui mihi obtigerunt primi, illam editionem exhibent, eoque factum est, ut ad eam primam ex illis codicibus eruendam me adplicarem. Qui codices ubi nimis vitiosi vel mutili esse mihi videbantur, ex ceteris meliora vel pleniora supplevi". Praef., IX). — Nächst diesem edirten Text benutzte ich drei der von Kosegarten gebrauchten Handschriften: die beiden hamburger, H. und J., welche wesentlich identisch sind und die einfachere Recension repräsentiren (vgl. über sie Kosegarten, Praef., V), und eine berliner (bei Kosegarten K.), welche die schmuckreichere Recension gibt (vgl. Kosegarten, a. a. O., und Weber, Die Sanskrit-Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, Nr. 557, S. 164). [1]) Meine übrigen Hülfsmittel bestehen nur in Uebersetzungen, Bearbeitungen und Auszügen; doch scheint mir auch deren Nutzen ersprießlich genug, um mir einige Worte über sie verstatten zu müssen. Zunächst ist hier die von H. H. Wilson schon im Jahre 1827 bekannt gemachte Analyse des Pantschatantra zu erwähnen. [2]) Diese beruht auf drei Handschriften, welche (wie am angeführten Orte, S. 157, gesagt wird) „in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen, obgleich sie in Fülle Verschiedenheiten darbieten, wie man sie in Compilationen von einem solchen Charakter erwarten darf, wo Stanzen und selbst Geschichten nach dem Gutdünken des Abschreibers oft zugesetzt oder ausgelassen werden" (these copies agree in all essential points, although they present, abundantly, the variations to be expected in compilations of such a character; where stanzas,

[1]) Ueber diese drei Handschriften werde ich an einem andern Orte genauere Mittheilungen machen.

[2]) Analytical account of the Pancha Tantra, in den Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Bd. I, Th. II, S. 155 fg.).

and even stories, are often omitted or inserted at the pleasure of the transcriber). Nächſtdem iſt die griechiſche Ueberſetzung von Demetrios Galanos hervorzuheben. Dieſer, im Jahre 1760 in Athen geboren, lebte von 1786—1833 in Indien und benutzte ſeinen Aufenthalt dazu, eine Menge Sanskritwerke ins Griechiſche zu übertragen. Eine der bedeutendſten Stellen unter dieſen Ueberſetzungen würde die des Pantſchatantra einnehmen, wenn ſie nicht ſo früh abbräche. Sie geht nämlich nur bis zur 57. Seite des Koſegarten'ſchen Textes und infolge einer Umſtellung der fünften Erzählung des erſten Buchs (ſ. §. 55) fehlt auch die Ueberſetzung von Koſegarten S. 48, 15—49, 11. Sie beruht, wie ſich weiterhin ergeben wird, auf einer von allen bisher bekannten verſchiedenen Recenſion und gewährt ſchon durch eine nur in ihr vorkommende, beſonders eigenthümliche Erzählung ein hohes Intereſſe (ſ. §. 39). Abgedruckt iſt ſie in Χιτοπαδασσα, ἢ Παντσα Ταντρα (Πεντατευχος) συγγραφεῖσα ὑπὸ τοῦ σοφοῦ Βισνουσαρμανου και ψιττακου μυθολογιαι νυκτεριναι μεταφρασθεντα ἐκ του Βραχμανικου παρὰ Δημητριου Γαλανου Ἀθηναιου, νῦν δὲ πρῶτον ἐκδοθέντα κτλ. δαπάνῃ μὲν καὶ μελέτῃ Γεωργιου Κ. Τυπαλδου κτλ. Εν Ἀθηναις 1851, S. 3—74. [1])

Nächſt dieſem benutzte ich die Ueberſetzung von Dubois. [2]) Dieſe beruht auf drei verſchiedenen Handſchriften, deren eine das

[1]) Irrig iſt dieſe Ueberſetzung a. a. O. als Χιτοπαδασσα rubricirt. Von S. 75—150 folgt eine leider ebenfalls fragmentariſche Ueberſetzung des Hitopadeſa und zwar von S. 75—108 die des 2. Buchs (hier irrig als A bezeichnet); dann von S. 111—138 die des 1., jedoch mit Mangel des Anfangs (ſie beginnt erſt mit einer Stelle, welche S. 17, 20 des Textes der Laſſen'ſchen Ausgabe entſpricht. Herr Typaldos hat dieſen Mangel aus der Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah von Symeon Seth ergänzt und das Buch irrig als B rubricirt). Von S. 139 an beginnt die Ueberſetzung des 3. Buchs, welche aber mit Laſſen S. 90, 6 abbricht, ſodaß auch die des 4. fehlt. Die Ueberſetzung des Hitopadeſa beruht übrigens ebenfalls auf einer beſondern Recenſion, welche jedoch weniger von den bekannten Recenſionen abweicht.

[2]) Le Pantchatantra ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vichnou Sarma; Aventures de Paramarta et autres contes, le tout traduit pour

Werk in tamulischer, die andere in Telugu-, die dritte in Cannadasprache darbot; sie enthält übrigens keineswegs den ganzen Inhalt derselben, sondern nur eine Auswahl (Préf., VIII: „Le choix que nous publions a été extrait sur trois copies différentes, écrites l'une en tamoul, l'autre en telougou et la troisième en cannada, sous le titre de Pancha-Tantra, qui signifie les cinq ruses. Nous avons tiré de cet ouvrage tous les apologues qui peuvent intéresser un lecteur européen; et nous en avons omis plusieurs autres dont le sens et la morale ne pouvaient être entendus que par le très-petit nombre de personnes versées dans les usages et les coutumes indiennes"). Unter diesen Umständen gewährt diese Uebersetzung natürlich keine ganz sichere Grundlage für Schlüsse und es wäre sehr zu wünschen, daß irgendjemand, dem die schon edirten Uebersetzungen des Pantschatantra in tamulischer und Telugusprache zugänglich sind, das Verhältniß derselben zum Sanskrittext genauer bestimmen möchte. Allein in Ermangelung solcher zuverlässigern Data bleibt Dubois' Arbeit höchst beachtenswerth, insbesondere deshalb, weil, wie sich im folgenden ergeben wird, es höchst wahrscheinlich ist, daß die ihr zu Grunde liegenden Uebersetzungen auf einer Recension des Pantschatantra beruhen, welche, wenigstens theilweise, älter ist als alle bisher bekannten sanskritischen.

Was für diese dekhanischen Uebersetzungen oder Bearbeitungen wahrscheinlich ist, ist für die arabische [1]) wol unzweifelhaft. Wenn wir bedenken, daß, trotz der nicht unbeträchtlichen Anzahl bekannter Handschriften des Pantschatantra, keine einzige mit der andern übereinstimmt, so können wir uns schon aus diesem Grunde

la première fois sur les originaux indiens par Mr. l'Abbé J. A. Dubois (Paris 1826).

[1]) Im Original herausgegeben von Silvestre de Sacy unter dem Titel: Calila et Dimna, ou fables de Bidpai (Paris 1816, 4.); ins Deutsche übersetzt von Wolff unter dem Titel: Das Buch des Weisen, in lust- und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai (Stuttgart 1839), und ins Englische von Knatchbull: Bidpai Kalila and Dimna (Orford 1819).

des Gedankens nicht erwehren, daß, so lange als in Indien Sanskrit von allen Priestern und Gelehrten gehandhabt wurde, jeder desselben kundige Abschreiber sich für berechtigt hielt, seine Abschrift, wenn auch nicht im allgemeinen, doch in vielen oft sehr wesentlichen Einzelheiten nach seinem Geschmack und Gutdünken zu verändern. Der praktische Gebrauch des Sanskrit begann aber erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts beschränkter zu werden. Wenn also bis dahin die Recensionen des Pantschatantra einer steten Veränderung ausgesetzt waren, so ist es schon an und für sich unmöglich, daß jetzt noch eine sanskritische Handschrift desselben existiren sollte, welche diejenige oder eine Recension darböte, in welcher das Pantschatantra oder dessen Grundlage sich vor etwa 1200 Jahren vorfand. Auf einer solchen, zur Zeit von Khosru Anuschirvan (zwischen 531—579 n. Chr.) in die damalige Hofsprache Persiens übertragenen [1]), beruht aber diese arabische Bearbeitung und es wird also schon durch diese Betrachtung wahrscheinlich, daß sie sich der ältesten uns erreichbaren Recension des Pantschatantra oder dessen Grundlage im allgemeinen wenigstens am meisten nähert, also für die Erkenntniß derselben von allerwesentlichster Bedeutung ist. Aber wie das sanskritische Original, so hat auch diese arabische Bearbeitung sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht zu erhalten vermocht. Auch sie erscheint in den Handschriften mit den allergrößten Differenzen, sodaß Silvestre de

[1]) Es wird gewiß niemand die Skepsis so weit treiben, an dieser in den Einleitungen zum Kalilah und Dimnah und auch von Firdusi und Andern beglaubigten Uebersetzung zu zweifeln. Dennoch will ich ein sprachliches Moment erwähnen, welches sie über allen Zweifel erhebt. Es entspricht bekanntlich dem sanskritischen h zendisch und persisch z, und so z. B. dem sanskr. hiranya, Gold, zend. zaranya (z. B. Vend. II, 7); vgl. pers. زر zer, Gold, und زرین zerrin, golden. Dieses Verhältniß konnte dem persischen Uebersetzer des Sanskritwerkes nicht unbekannt bleiben, und danach änderte er den Namen der Maus (im Pantschatantra II = Kalilah und Dimnah VI); diese heißt im Sanskrit hiranyaka, in der arabischen Bearbeitung (vgl. die Uebersetzung von Wolff, I, 149, 3 v. u.), durch die persische vermittelt, zirak (wohl aus ziranyaka verstümmelt).

Sacy in dem Mémoire historique, welches er seiner Ausgabe derselben vorausgeschickt hat, S. 14, 8 sagt: „On ne peut se faire une idée de l'extrême variété qui règne dans les manuscrits de la version Arabe. Cette variété est telle, qu'on est quelquefois tenté de croire qu'il existe plusieurs versions Arabes de ce livre tout-à-fait différentes l'une de l'autre. J'aime mieux penser cependant qu'il n'y a eu qu'une seule traduction du pehlvi en arabe, celle d'Abd-allah, fils d'Almokaffa; mais que cette traduction a été dans la suite interpolée par les copistes ou par des hommes de lettres qui ont cru l'embellir en alongeant le récit, multipliant les incidens, y insérant de nouvelles fables, des proverbes, des allusions, soit à l'Alcoran, soit aux traditions, retranchant aussi parfois ce qui leur paroissoit manquer de justesse ou d'élégance, accommodant enfin l'ouvrage à leur goût ou à celui de leur siècle" (vgl. auch S. 64). Wenn man einerseits bedenkt, wie rasch die ganze Pehlewiliteratur — mit Ausnahme einiger religiöser, von treugebliebenen Mazdajasnas geretteter Schriften — durch den Einfluß des Islam verdrängt ward, wie unwahrscheinlich es daher bei der damaligen Entwickelung der arabischen Literatur sei, daß, nachdem das Werk von einem geborenen Perser und anerkannten Kenner des Arabischen in letztere Sprache übertragen war, kurz danach irgendein oder gar mehrere Andere auf die Pehlewiübersetzung von neuem recurrirt seien, andererseits beachtet, wie der Sammelcharakter, welchen das Werk angenommen hatte, bei der so wenig geschlossenen Form desselben, gleichsam von selbst zu den angedeuteten Umwandlungen einlud, endlich die analoge Erscheinung des sanskritischen Originaltextes vergleicht, welcher doch unzweifelhaft auf einer einzigen Grundlage beruht und dennoch in so verschiedene Recensionen ausschoß, so wird man unbeirrt Silv. de Sacy's Ansicht beitreten und selbst die von ihm (a. a. O., S. 60) angedeutete Möglichkeit zweier voneinander unabhängiger Uebersetzungen abweisen — und zwar auch hier in Uebereinstimmung mit ihm selbst. Dagegen müssen uns — so lange die älteste Recension der arabischen Uebersetzung nicht erkannt ist — diese

Differenzen von der allergrößten Bedeutung erscheinen, für die Geschichte des Werks entschieden von noch größerer, als die in den fast durchweg unzweifelhaft jüngeren Recensionen des Sanskrittextes. Wir können daher nicht umhin, es zu bedauern, daß Silv. de Sacy sie nicht genauer specialisirt hat, und müssen bei der hohen culturhistorischen Bedeutung dieses Werkes den Wunsch aussprechen, daß irgendjemand die wesentlichen Differenzen — Mangel oder Zusatz von Erzählungen und Verschiedenheiten in charakteristischen Merkmalen — veröffentlichen möge, selbst auf die Gefahr hin, daß sich alsdann ergeben würde, daß Silv. de Sacy sich mit Recht nicht specieller auf sie eingelassen hat.

Schon an und für sich würden natürlich die alten, unabhängig voneinander entstandenen Uebersetzungen dieser arabischen Bearbeitung einen hohen Werth haben; dieser wird aber noch durch die bemerkte Verschiedenheit der Recensionen von jener und die noch mangelnde genauere Kenntniß ihrer Differenzen nicht unbeträchtlich erhöht.

Die älteste dieser Uebersetzungen ist wahrscheinlich die griechische von Symeon Seth, welche etwa um 1080 unserer Zeitrechnung abgefaßt ist. Wir besitzen leider noch keine brauchbare Ausgabe derselben. Die älteste und gewissermaßen bisjetzt einzige (denn die in Athen 1851 erschienene ist ein bloßer Abdruck derselben) von Seb. Gottfried Stark [1]) ermangelt der Prolegomena und hat auch sonst kleinere Lücken und Fehler. Diese lassen sich

---

[1]) Specimen sapientiae Indorum veterum, i. e. liber ethico-politicus pervetustus, dictus arabice Kylile et Dimne, graece Στεφανιτης και Ιχνηλατης, nunc primum graece ex Manuscripto Cod. Holsteiniano prodit cum versione nova Latina opera Seb. Gottfr. Starkii (Berlin 1697). Der erwähnte Wiederabdruck führt den Titel: Στεφανιτης και Ιχνηλατης ητοι βιβλίον φυσιολογικὸν (ἠθικοπολιτικὸν) μετακομισθὲν ἐκ τῆς Ινδίας καὶ δοθὲν τῷ βασιλεῖ Χοσρόῃ ἐν Περσίδι παρά τινος Περζωὲ σοφοῦ καὶ ἰατροῦ τὴν τέχνην καὶ μετενεχθὲν εἰς τὴν Ἀράβων γλῶσσαν. Ὑπὸ δὲ Συμεὼν Μαγίστρου καὶ Φιλοσόφου τοῦ Σὴθ εἰς τὴν Ἑλλήνων διάλεκτον μεταβληθέν κτλ. Ἐν Ἀθηναις, ἐκ τῆς τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος 1851. 8.

nun zwar für den Gebrauch, den wir hier im Auge haben, durch die upſaler Ausgabe und die darin mitgetheilten Varianten [1]), ſowie durch Voſſius' lateiniſche Ueberſetzung [2]) ſo ziemlich erſetzen; doch würde eine kritiſche Ausgabe ein ſehr erwünſchtes und verdienſtliches Werk ſein. Die alte italieniſche Ueberſetzung, welche ſchon 1583 [3]) erſchienen iſt, war mir leider nicht zugänglich.

Im 12. Jahrhundert iſt die arabiſche Bearbeitung von Nasr-Allah ins Perſiſche überſetzt; obgleich dieſe Ueberſetzung in mehreren Handſchriften in Paris, Berlin und Wien ſich befindet, iſt ſie doch erſt ſehr unzureichend bekannt; das Wenige, was wir von ihr wiſſen, verdanken wir Silv. de Sacy. [4]) Allein auf ihr beruht die über drei Jahrhunderte ſpäter unter dem Titel: Anvár-i-Suhaili von Huſaïn Vaïz verfertigte Bearbeitung. Dieſe mußte wegen des Mangels ihrer Grundlage für mich an die Stelle derſelben treten und der Verlauf der Unterſuchung ergab, daß ſie

[1]) Prolegomena ad librum Στεφανιτης και Ιχνηλατης. Ex cod. Mscpt. Bibliothecae Acad. Upsalensis edita et latine versa dissertatione academica, quam, praeside Flodero, publico examini submittet Aurivillius (1786. 4.).

[2]) Dieſe findet ſich unter dem Titel: Appendix ad observationes Pachymerianas. Specimen sapientiae Indorum veterum. Liber olim ex lingua Indica in Persicam a Perzoe medico: ex Persica in Arabicam ab Anonymo; ex Arabica in Graecam a Symeone Seth, a Petro Possino Societ. Jesu novissime e Graeca in Latinam translatus; von S. 547 an hinter ſeiner Ausgabe des Pachymeres: Georgii Pachymeris Michael Palaeologus etc. (Rom 1666, Fol.).

[3]) Del governo de' regni sotto morali esempj di animali ragionanti tra loro, tratti primo della lingua indiana in agarena (für arabiſch, weil die Araber Nachkommen der Hagar) da Lelio Demno (Misverſtändniß des arabiſchen Titels Kalilah und Dimnah) Saraceno e dall' Agarena nella Greca da Simon Seto filosofo Antiocheno ed ora tradotti dal Greco in Italiano (Ferrara 1583); vgl. Silveſtre de Sacy in Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, X, 2, 46.

[4]) Not. et Extr. (X, 94 fg.), vgl. auch Mémoire historique vor ſeiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 39.

trotz der großen Freiheiten, welche sich Husain Vaïz genommen hat, wenigstens in vielen Beziehungen diese Stelle auch ausfüllt. Sie liegt mir in der englischen Uebersetzung von Eastwick [1]) vor, deren Mittheilung ich der Güte meines Freundes, des Herrn Professor Brockhaus, verdanke, welcher mich aus seiner reichen Bibliothek auf alle Weise bei meinen Untersuchungen unterstützt hat.

Die für die Culturgeschichte wichtigste Uebersetzung ist aber eine hebräische geworden. Leider wissen wir von dem Uebersetzer weiter nichts als seinen Namen, und selbst dieser ist keineswegs ganz sicher. Wir verdanken ihn einer Mittheilung von Doni, welcher ihn in der Einleitung zu seiner, mittelbar auf dieser Uebersetzung ruhenden Bearbeitung [2]) aufbewahrt hat. Er nennt ihn uno Joel gran Rabbi Giudeo. [3]) Es wäre nun an und für sich kein Grund, an einer solchen Angabe zu zweifeln; allein auffallend ist zunächst, daß der sorgsame und kenntnißreiche Rossi nichts der Art in den reichen Schätzen, welche ihm zu Gebote standen, gefunden haben muß. Er nimmt von dieser Angabe, die ihm gewiß nicht unbekannt war, gar keine Notiz, obgleich infolge der interessanten Mittheilungen über eine alte hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (Chelilà e dimnà, wie sie in der Quelle derselben

---

[1]) Der Titel ist: The Anvár-í-Suhailí; or the lights of Canopus being the Persian version of the fables of Pilpay; or the book „Kalílah and Damnah" rendered into Persian by Husain Vá'iz U'l-káshifí: literally translated into prose and verse by Edward Eastwick (Hertford 1854).

[2]) Der Theil derselben, welcher in drei Büchern im allgemeinen den sechs ersten Kapiteln von Silvestre de Sacy's Ausgabe des Kalilah und Dimnah entspricht, führt den Titel: La moral filosofia del Doni tratta dagli antichi scrittori allo illustr. S. Don Ferrante Caracciolo dedicata. Die folgenden, mit Ausnahme des 17. Kapitels, welches bei Doni fehlt, sind bei demselben betitelt: Trattati diversi di Sendebar Indiano filosofo morale. Beide Abtheilungen sind in Venedig (1552, 4.) erschienen und liegen in dieser Ausgabe vor mir.

[3]) So auch Wolf, Bibl. hebr., III, 350, Nr. 801: R. Joel nescio quis cui versio hebraica libri fabularis Indorum Kelila et Dimna tribuitur, aber ohne Angabe einer Autorität.

genannt wird) durch Giacobbe, Sohn von Scearà, die er sowol in seinem Dizionario als in seinem Manuscripti [1]) gibt, seine Aufmerksamkeit auf diese gewiß gezogen war und er einen hebräischen Schriftsteller Joel (Gioele, wie er ihn schreibt) in der That kennt, aber nur als Uebersetzer des sogenannten Sendabar, nicht des Kalilah und Dimnah. [2]) Diese letztere Angabe, daß Joel Verfasser der Uebersetzung des Sendabar sei, findet auch ihre Wiederholung in einem Manuscript von diesem im Britischen Museum. [3]) Es liegt dadurch die Vermuthung nahe, daß entweder Doni selbst oder seine Autorität durch Verwechselung den Uebersetzer des Sendabar zum Uebersetzer des Kalilah und Dimnah gemacht habe. Dagegen ließe sich nun zwar einwenden, daß Doni so viel älter als Rossi ist, daß ihm sogar vielleicht eine hebräische Handschrift der Uebersetzung zugänglich war, aus der er seine Notiz schöpfte, daß endlich Rossi sie deshalb nicht erwähnt, weil er in seinen Hülfsmitteln keine Bestätigung dafür fand, und man könnte sich demgemäß der Annahme zuneigen, daß beide Angaben richtig seien und daß Joel ebenso wol Uebersetzer des Kalilah und Dimnah als des Sendabar sei. Dafür könnte man auf den ersten Anblick nicht blos die Verwandtschaft dieser Schriften, sondern noch zwei besondere Umstände geltend machen. Erstens nämlich: während die arabische Bearbeitung dem indischen Philosophen, welcher die Hauptrolle im Kalilah und Dimnah hat, den Namen Bidpai oder einen wenig differirenden [4]) gibt, hat die hebräische Uebersetzung statt dessen denselben Namen, den der erste Philosoph

[1]) Dizionario Storico degli autori ebrei (1802, I, 135) und Mss. Codd. hebraici Bibl. J. B. de Rossi (1803, Nr. 212, S. 137).

[2]) Seine Worte sind: „Gioele ebreo d'incerta età. Tradusse dall'arabo in ebraico i Proverbj di Sendabàr". Dizionario storico degli autori Ebrei, I, 136.

[3]) Ellis, Specimens of early English romances (London 1811), III, 6, und Keller, Li Romans des Sept Sages, XX.

[4]) Vgl. Silvestre de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 397 und 403, und Mém. histor. (vor seiner Ausgabe), S. 17, 59, und weiterhin Anm. zu §. 6.

in den „Gleichnissen Sandabar's" führt, nämlich ebenfalls Sandabar; zweitens hat die hebräische Uebersetzung einige Erzählungen, welche die übrigen Ausflüsse der arabischen Bearbeitung nicht darbieten, wol aber der Sandabar. [1]) In diesen beiden Uebereinstimmungen könnte man eine Bestätigung dafür erblicken, daß der Uebersetzer beider Werke eine und dieselbe Person sei; daß er an die Stelle des ihm minder bekannten Namens Bidpai, welcher vielleicht in seiner arabischen Handschrift entstellt war, den ihm durch die Uebersetzung des Sandabar geläufigern gesetzt habe und auch aus letzterer aus eigenem Antriebe die Erzählungen hinzugefügt. Allein eben diese Umstände, welche auf den ersten Anblick eine Bestätigung jener Vermuthung zu gewähren scheinen, entscheiden bei genauerer Betrachtung dafür, daß, selbst wenn ein gewisser Joel der Uebersetzer des Kalilah und Dimnah war, er doch nicht eine und dieselbe Person mit dem Joel sein könne, welchem die Uebersetzung des Sandabar zugeschrieben wird, vielmehr nicht unbeträchtlich später gelebt haben müsse. Denn es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß die hebräische Schreibweise dieses Namens, סנדבאר [2]), nur durch die im Hebräischen leichte Verwechselung von ד d, und ר r, aus der im Arabischen [3]) und Persischen [4]) und auch in der griechischen Uebersetzung sich widerspiegelnden Form سندباد entstanden ist, welche, wie ich im Bulletin der St.-Petersburger Akademie, histor.-philol. Klasse, 1857, 4/16. September (vgl. Mélanges asiatiques, III, 196) bemerkt habe,

[1]) S. weiterhin §. 95 und §. 99.

[2]) So hat der Titel der gedruckten Ausgabe des Sandabar (Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 415, Nr. 1), und ebenso die Aufzählung der sieben Weisen (ebend. 417), sowie auch das Manuscript der Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (ebend. 424); die Schreibart ohne א ist eine schlechtere; sie erscheint im Manuscript des Sandabar (ebend. 416, 417), vgl. Mél. asiat., III, 192.

[3]) Vgl. Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 1, 404; Die sieben Weziere in der Uebersetzung von Scott und in der breslauer Ausgabe von Tausendundeine Nacht, XV, und sonst.

[4]) S. Sindibâd-nâmeh im Asiatic Journal, 1841, XXXV, 169 fg.

der im Wesentlichen treue Reflex des im Sanskrit entsprechenden ursprünglichen Namens Siddhapati ist. Ist diese Annahme richtig, so ist es absolut unwahrscheinlich, daß diese Corruption schon von dem Uebersetzer selbst herrührt — denn eine Verwechselung des arabischen د d, und ر r, die sich so unähnlich sind, ist nicht wahrscheinlich —, sondern so gut als gewiß, daß sie erst von minder kundigen Abschreibern der hebräischen Uebersetzung eingeführt ward. Was aber den zweiten Punkt: die in der Uebersetzung des Kalilah und Dimnah eingeschobenen Geschichten betrifft, so wird sich an den angeführten Stellen (§. 95, 99) ergeben, daß sie zwar im allgemeinen mit den entsprechenden im hebräischen Sandabar übereinstimmen, im einzelnen aber so sehr von der darin vorliegenden Darstellung abweichen, daß absolut keine Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß sie aus ihm entlehnt sind. — Diesem gemäß muß die hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah nicht allein einen andern Verfasser haben als die des Sandabar, sondern höchst wahrscheinlich auch beträchtlich jünger sein, da die corrumpirte Form סנדבאר, Sindabâr, doch eine gewisse Zeit nöthig hatte, ehe sie sich statt der richtigen סנדבאד, Sindabâd — so werde ich fortan als nächsten Reflex der indischen Form Siddhapati schreiben — fixiren konnte. Was nun die Einführung des Namens Sendebar statt Bidpai in den hebräischen Text selbst betrifft, so glaube ich im allgemeinen mit Silv. de Sacy [1]), daß er zunächst auf dem Mangel oder der Ungenauigkeit der diakritischen Zeichen beruht; im einzelnen weiche ich jedoch darin von ihm ab, daß ich annehme, daß der Uebersetzer die Variante تندبا Tendebâ [2]), oder eine ihr ähnliche تندبا Sendebâ, in seiner Handschrift fand und dadurch an den ihm schon geläufigen Namen des indischen Philosophen Sendebâr erinnert ward.

Die Zeit, in welcher diese hebräische Uebersetzung abgefaßt ist, ist bisjetzt nicht genauer zu bestimmen. Da die lateinische Uebersetzung derselben, welche wir sogleich erwähnen werden, zwi-

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 403.

[2]) ebend., und in der Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 59.

schen 1263—1278 fällt, so wird sie wol auf jeden Fall vor 1250 zu setzen sein.

Von ihr ist bis jetzt nur ein einziges und zwar unvollständiges Manuscript bekannt, welches sich in Paris befindet und von Silv. de Sacy benutzt und beschrieben worden ist. [1]) Es fehlt ihm der Anfang, oder vielmehr etwas über die ganze vordere Hälfte; es beginnt nämlich mit der Geschichte, welche sich in Silv. de Sacy's arabischer, 286 Seiten umfassender Ausgabe, S. 148, Zeile 2 von unten findet. [2]) Von da an ist es vollständig.

Die hohe Bedeutung dieser Uebersetzung für die Erkenntniß der letzterreichbaren Form des indischen Werks, aus welcher sie stammt, wird sich im Verlauf unserer Untersuchungen herausstellen, und es ist daher um so mehr zu bedauern, daß bisjetzt noch weiter nichts veröffentlicht ist als die erwähnte Geschichte, mit welcher sie beginnt [3]), und das 9. Kapitel derselben [4]), welches dem 12. der arabischen Recension von Silv. de Sacy entspricht. Die Herausgabe derselben würde eine ebenso wichtige als verdienstliche Unternehmung sein, und ich kann mich deshalb nicht enthalten, hier den Wunsch auszusprechen, daß die hebräisch-antiquarische Gesellschaft in London, welche sich die nützliche Aufgabe gestellt hat, die alten hebräischen Manuscripte, welche seit langer Zeit in den Bibliotheken größtentheils unbenutzt liegen, zu veröffentlichen, vorzugsweise dieser hebräischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah ihre Aufmerksamkeit zuwenden und mit ihr eine neue, auf Handschriften gestützte Ausgabe der so überaus seltenen Mishle Sandabar, „Gleichnisse des Sandabar", verbinden möge. Beide Werke sind bekanntlich von der größten culturhistorischen Bedeutung und stehen an der Spitze eines überaus umfassenden und einflußreichen occidentalischen Literaturkreises.

[1]) Notices et Extraits, IX, 1, 419 fg.

[2]) Vgl. ebend., IX, 1, 421, wo der Text dieser Erzählung hebräisch und zugleich nach fünf arabischen Handschriften mitgetheilt wird. In Wolff's Uebersetzung findet sie sich I, 127; in Knatchbull's englischer S. 178.

[3]) Notices et Extraits, IX, 424.

[4]) ebend., 451.

In Ermangelung der hebräischen Uebersetzung tritt für mich an ihre Stelle die danach von Johann von Capua in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts (zwischen 1263 und 1278) verfertigte lateinische Uebersetzung. [1]) Die Vergleichung derselben mit den oben erwähnten edirten Stücken der hebräischen, sowie ihr Charakter im allgemeinen erweist sie als einen sklavischen Spiegel von dieser, sodaß man mit der größten Entschiedenheit sagen kann, daß Johann von Capua zwar sehr schlecht übersetzt hat, aber so treu, als ihm bei seiner nicht besonders großen Kenntniß des Hebräischen und sehr geringen des Lateinischen möglich war, insbesondere, daß er sich absichtlich nur überaus selten eine kleine Freiheit erlaubt hat. Der Abdruck dieser Uebersetzung ist sine loco et anno erschienen und wird von Santander [2]) etwa um 1480 gesetzt. Dieser Ansatz wird wol vielleicht selbst bis auf das Jahr richtig sein. Denn ich werde an einem andern Orte — weil es hier zu vielen Raum wegnehmen würde — nachweisen, daß der älteste Druck der deutschen, nach dieser lateinischen, abgefaßten Uebersetzung, welcher ebenfalls sine loco et anno erschienen ist, nicht nach dem Abdruck, sondern nach einem Manuscript der lateinischen Uebersetzung gemacht ist, wahrscheinlich nach demselben, welches uns im Abdruck vorliegt; denn daß der älteste Druck der deutschen Uebersetzung mit dem der lateinischen in innigster Beziehung steht, folgt daraus, daß beide dieselben Holztafeln als Holzschnitte benutzt haben; doch bemerke ich sogleich, daß alles übrige Aeußerliche — Typen, Papier, Druckordnung — verschieden ist. Nach jenem ältesten deutschen Druck erscheint zunächst ein

---

[1]) Vgl. über sie Silv. de Sacy, a. a. O., IX, 398 fg.; Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes (Paris 1838), S. 18. Mir liegt davon das von G. H. B. (Bode) in seinem verdienstlichen Beitrage zur Geschichte dieses Literaturkreises (in der Recension von Loiseleur Deslongchamps' erwähntem Werke in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1843, S. 721 fg.), S. 729 beschriebene Exemplar der göttinger Bibliothek vor.

[2]) Serna Santander, Dictionnaire bibliographique choisi du quinzième siècle, II, 378; Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 400.

ulmer von 1483; dieser ist aber kein Abdruck von jenem, sondern er beruht auf einer Transscription des in diesem gebrauchten deutschen Dialekts in einen andern, ohne Zweifel den in Ulm damals herrschenden. Diese Transscription ist aber mit einer so grenzenlosen Nachlässigkeit gemacht, daß die ganze Ausgabe dadurch fast werthlos ist. Nach ihr aber ist die ulmer von 1484 und, so viel ich sie untersuchen konnte, mit unwesentlichen Veränderungen die Reihe der nachfolgenden Ausgaben gedruckt, von denen keiner einzigen weiter die ganz vortreffliche älteste ohne Orts- und Jahresangabe gedruckte wieder zu Gebote gestanden zu haben scheint, sodaß derjenige, welcher diese nicht kennt und seine Ansicht über den Werth der alten deutschen Uebersetzung sich nach einer andern Ausgabe bildet, zu einem ganz falschen Urtheil über sie gelangt. So schlecht in allen Ausgaben von 1483 an diese Uebersetzung erscheint, so wahrhaft vortrefflich tritt sie in jener ältesten hervor, und ich glaube, daß es ein ebenso interessantes als verdienstliches Werk wäre, wenn man einen neuen Abdruck von ihr besorgte. Jene Ausgabe von 1483 nun hat schon gelegentlich den Druck der lateinischen Uebersetzung vor Augen gehabt, sodaß diese also zwischen dem ältesten deutschen Druck sine loco et anno und 1483 erschienen sein muß. Jener älteste deutsche Druck wird von einigen alten Bibliographen in das Jahr 1470 gesetzt [1]), ich zweifle aber sehr, daß er so alt ist. Das Interesse für diese Schriften war — wie ihre rasch aufeinander folgenden Auflagen zeigen [2]) — damals viel zu groß, als daß zwischen der ersten und zweiten Ausgabe dreizehn Jahre hätten verfließen können.

Ob Ebert wegen zweier Differenzen — einer in der Columnenbezeichnung und einer am Schluß — mit Recht zwei Aus-

---

[1]) Breitschneider bei Panzer, Annalen der ältern deutschen Literatur, I, 49. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 444. G. H. B(ode). in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1843, S. 737.

[2]) Die ulmer von 1483 wurde 1484 und 1485 von neuem in Ulm aufgelegt, während 1484 auch eine Ausgabe in Augsburg erschien; vgl. Panzer, Annalen der ältern deutschen Liter., I, 143, 152, 153, 158, 256.

gaben der lateinischen Uebersetzung annimmt [1]), wage ich nicht zu entscheiden, aber auch kaum zu glauben; und zwar um so weniger, als die vor mir liegende alsdann eine dritte sein würde. [2]) Auf jeden Fall ist schwerlich zu bezweifeln, daß diese Ausgaben, trotz dieser unbedeutenden Differenzen, wie in allen übrigen Aeußerlichkeiten, so auch im ganzen eigentlichen Text vollständig übereinstimmen.

Der Umstand, daß die deutsche Uebersetzung, wie schon erwähnt, aus einem Manuscript der lateinischen geflossen ist, machte es natürlich gerathen, auch sie zu Rathe zu ziehen. Sie stand mir auf kürzere Zeit in der ältesten Ausgabe (ohne Ort und Jahr) durch die Liberalität der wolfenbütteler Bibliothek zu Gebote, in der ulmer von 1483, welche die göttinger Bibliothek besitzt, während der ganzen Dauer meiner Untersuchungen.

Eine vierte, wenigstens auf einer von jenen drei Uebersetzungen unabhängigen beruhende, poetische Nachahmung einzelner Partien des Kalilah und Dimnah tritt uns in Baldo's Alter Aesopus entgegen, dessen Herausgabe wir Edélestand du Méril [3]) verdanken. Das Alter ist leider nicht sicher zu bestimmen; der Herausgeber setzt ihn mit Wahrscheinlichkeit in das 13. Jahrhundert. [4]) Auch deren Vergleichung war nicht ohne Nutzen.

Eines der allerwichtigsten Hülfsmittel würde natürlich die spanische Uebersetzung sein, welche wahrscheinlich um 1251 nach einer unmittelbar aus dem Arabischen geflossenen lateinischen gearbeitet ist, allein von dieser ist bisjetzt leider nur ein kleines,

---

[1]) Ebert, Allgemeines bibliographisches Lexikon, I, Nr. 6259 a. b. Beide Ausgaben unterscheiden sich nach ihm dadurch, daß a. als Columnentitel capitulum II, III u. s. w. und am Schlusse explicit liber parabola4 antiquo4 sapientum hat, während in b. jene capitulum secundum, tertium u. s. w. lauten, dieser aber explicit liber parabolarū antiquo4 sapientum geschrieben ist.

[2]) Sie hat nämlich die Columnentitel wie Ebert's b. (s. vorige Anmerkung), den Schluß aber wie Ebert's a.

[3]) Poésies inédites du moyen âge (Paris 1854), S. 217 fg.

[4]) a. a. O.

jedoch wichtiges Stückchen bekannt, welches Rodriguez de Castro veröffentlicht hat. [1]) Höchst wahrscheinlich aber war sie es, nach welcher Raimond vorzugsweise — jedoch nicht ohne gelegentlichen Einfluß der lateinischen des Johann von Capua — seine lateinische Bearbeitung abgefaßt und im Jahre 1313 vollendet hat. [2]) Von dieser hat Silv. de Sacy an der in der Anmerkung mitgetheilten Stelle sehr ausführlich gehandelt und auch einige Proben mitgetheilt; andere verdanken wir gelegentlichen Anführungen von Edélestand du Méril in den Anmerkungen zu Baldo's Alter Aesopus.

§. 4. Nächst den angeführten Uebersetzungen stand mir ferner, ebenfalls durch die Güte des Herrn Professor Brockhaus, der im Anfange des 12. Jahrhunderts abgefaßte Auszug aus den drei ersten Büchern des Pantschatantra, welcher sich im 59., 60. und 61. Taranga der Kathâ-Sarit-Sâgara (Meer der wie Ströme hineinfließenden Erzählungen) von Somadeva befindet, im Manuscript zu Gebote. Am Schluß eines jeden der ausgezogenen Bücher finden sich höchst interessante lalenburger Streiche, welche eine baldige Bekanntmachung verdienten, da auch sie höchst auffallende Anklänge an Occidentalisches enthalten.

Schließlich war der sanskritische Hitopadesa „der gute Rath" (vgl. Kosegarten, Pantschat., S. 227, 25), zu berücksichtigen, da diese Sammlung von Fabeln und Erzählungen aus dem Pantschatantra und einem andern, nicht genannten Werke gebildet ist [3]) und, wie die Vergleichung zeigt, vorzugsweise auf jenem beruht. Auch hier sind jedoch, wie bei Somadeva, im Ganzen nur die drei ersten Bücher des Pantschatantra wiedergespiegelt (vgl. §. 170), aber es sind auch mehrere Geschichten aus den zwei letzten in die Reflexe der drei ersten aufgenommen (vgl. weiterhin). Dieses Werk scheint in Indien lange nicht so gesucht und so häufig gelesen

[1]) Vgl. Rodriguez de Castro, Biblioteca Español, I, 636. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 434.

[2]) Vgl. Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 3 fg.; insbes. S. 13 u. 9.

[3]) S. Hitopadesa, übersetzt von Max Müller (Leipzig 1844), S. 2.

worden zu sein als das Pantschatantra; indem es infolge davon weder so häufig abgeschrieben, noch umgearbeitet wurde, zeigen seine Handschriften — im Vergleich mit denen des Pantschatantra — verhältnißmäßig wenige und minder bedeutende Differenzen. Doch gibt es einige und keineswegs ganz unwesentliche, welche im Verlaufe dieser Untersuchungen hervortreten werden. [1]) Wir besitzen eine vortreffliche Ausgabe dieses Werkes und Uebersetzungen in mehreren neuern Sprachen. [2])

§. 5. Was meine Hülfsmittel für die andere Aufgabe dieser Einleitung betrifft — die Quellen und Verbreitung der im Pantschatantra enthaltenen Fabeln, Märchen und Erzählungen und der ihnen verwandten, mir bekannten sonstigen indischen —, so wäre das Vorkehren der positiven Seite — die Aufzählung des von mir Benutzten — Raum- und Zeitverschwendung; der Leser wird sie aus der Darstellung hinlänglich erkennen können. Leider muß

[1]) Im allgemeinen vgl. man über sie meine Anzeige von Lancereau's Uebersetzung (s. folgende Anmerk.) in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1857, S. 1307 fg.

[2]) Die Ausgabe ist von Schlegel und Lassen besorgt unter dem Titel: Hitopadesas, id est Institutio salutaris. Textum codd. mss. collatis recensuerunt, interpretationem latinam et annotationes criticas adjecerunt A. G. a Schlegel et Chr. Lassen (Bonn 1829, 4.). Die lateinische Uebersetzung ist nicht erschienen. Unter den Uebersetzungen hebe ich hervor die griechische von Galanos, welche schon oben S. 4, Anm. 1 erwähnt ist, weil sie auf einer theilweise abweichenden Recension beruht, deren Interesse dadurch erhöht wird, daß sie mit einer schon vor der Mitte des 17. Jahrhunderts abgefaßten persischen Uebersetzung in einem sehr wichtigen Punkte übereinstimmt; über diese hat Silv. de Sacy in den Notices et Extraits, IX, 1, 227 fg. berichtet (vgl. Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1857, S. 1309). Eine deutsche Uebersetzung hat Max Müller geliefert (s. S. 18, Anm. 3); eine andere Dursch (Tübingen 1853), welche ich nicht kenne; eine sehr gute französische Lancereau unter dem Titel: Hitopadésa ou l'Instruction utile, recueil d'apologues et de contes traduit du Sanscrit avec des notes historiques et littéraires et un appendice contenant l'indication des sources et des imitations par M. Edouard Lancereau (Paris 1855).

ich im Gegentheil hier die negative Seite herauskehren. Denn ich bin fest überzeugt, daß ich bei größerm Reichthum und bei besserer Beschaffenheit meiner Hülfsmittel diese Untersuchungen zu noch viel ersprießlichern und entscheidendern Resultaten hätte führen können.

Was hier zunächst die Hülfsmittel für die Aufsuchung der Quellen betrifft, so ist es allgemein bekannt, wie wenig bisjetzt — wie sich bei der Jugend des Sanskritstudiums nicht anders erwarten läßt — im Verhältniß zu dem ungeheuern Reichthume der Literatur dieser Sprache veröffentlicht oder leicht zugänglich ist. Insbesondere ist aber dieser Mangel gerade bei diesen Untersuchungen fühlbar. Es wird sich bei der Betrachtung des Einzelnen herausstellen, daß die Quellen dieser Erzählungen u. s. w. nur in geringerm Grade in der indischen Heldensage zu suchen sind — die uns insbesondere durch Herausgabe des Mahâbhârata und anderer epischer Werke schon ziemlich bekannt ist —, in wie viel höherm Grade dagegen in den religiösen, vor allen — da das Grundwerk des Pantschatantra buddhistischen Ursprungs ist (s. §. 225) — den buddhistischen Schriften; hier fehlen uns aber die Originale und treue Uebersetzungen von fast noch allen Puranen und den buddhistischen Schriften; und die vielen legendären Werke der indischen Literaturen sind aufs allerunzulänglichste, größtentheils auch nicht einmal dem Namen nach bekannt. Bei den buddhistischen Schriften traten an die Stelle der Originale zwar mehrfach die verschiedenen Uebersetzungen, welche sich bei den Völkern finden, zu denen mit dem Buddhismus auch Theile der buddhistischen Literatur gedrungen sind, und im allgemeinen sind diese Uebersetzungen bei der sklavischen Treue, mit welcher sie, wenigstens theilweise, abgefaßt sind, für unsere nächsten Zwecke bis zu einem gewissen Grade brauchbar; aber auch sie sind zum allergrößten Theile erst durch weitere Uebersetzung, oft nur Auszüge in einer der modernen Sprachen, uns zugänglich gemacht, umfassen — so weit bisjetzt bekannt — nur einen geringen Theil der großen buddhistischen Literatur und sind auf jeden Fall nur ein schwacher und nicht selten unsicherer Ersatz für die indischen Originale.

Von einer andern Klasse von Werken — den indischen Sammlungen von Erzählungen —, welche theils als Quellen, theils zur Vergleichung von der größten Bedeutung sein würden, zumal da auch die Vergleichung der verschiedenen Formen, in welchen eine Erzählung auftritt, nicht selten geeignet ist, auf ihre Quelle zu führen, steht uns ebenfalls bis jetzt nur eine sehr unzureichende Bekanntschaft zu Gebote. Von der Vetâlapantschavinçati, „fünfundzwanzig Erzählungen eines Vetâla" (einer Art Dämonen, die in die Körper Verstorbener fahren), sind erst sechs Erzählungen im Sanskrit bekannt gemacht, vollständig in der Recension des Sivadâsa [1]), fünf derselben, theils auszugsweise, in der des Somadeva. [2]) Die übrigen sind in indischen Volkssprachen veröffentlicht, von denen mir jedoch wieder nur Uebersetzungen zu Gebote standen, und zwar eine englische vollständige [3]) wiederum durch die Güte meines hülfreichen Freundes, des Herrn Professor Brockhaus, eine andere von der hiesigen Bibliothek [4]) und die theilweise französische von Lancereau [5]). Die wichtigste Bearbeitung ist aber die mongolische, vermittelst deren ich den buddhistischen Ursprung dieser Sammlung erkannt habe und in welcher ich eine Umarbeitung der älteste-erreichbaren Form derselben sehe [6]); die höchste Wichtigkeit hat sie für die Erkenntniß der Art, wie diese

---

[1]) Fünf in Lassen's Anthologia sanscritica, S. 1—38; die sechste in Höfer's Sanskrit-Lesebuch, S. 69.

[2]) von Hermann Brockhaus in: Berichte der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft: historisch-philol. Kl., 1853, S. 281—306.

[3]) Bytal-Puchisi; or the twenty-five tales of Bytal, translated from the Brujbhakha into English; by Rajah Kalee-Krishen Behadur (Kalkutta 1834).

[4]) Nämlich die englische Uebersetzung der tamulischen Bearbeitung: Vetâla Cadai, übersetzt von Babington in: Miscellaneous translations from oriental languages (London 1831).

[5]) Journal asiatique, 1851, XVIII, 383 u. f. w.

[6]) S. meine Abhandlung im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. Mél. asiat., III, 170 fg. Genaueres in einer spätern Abtheilung dieses Werks.

indiſchen Conceptionen nach dem Abendlande übergingen; in der mongoliſchen Bearbeitung führt ſie den Titel: Ssiddi-kür, aus dem ſanskritiſchen Siddhi und einem mongoliſchen Worte, im Ganzen = ſanskr. Vetâlasiddhi, „Vetâlazauber", und iſt in einer deutſchen Ueberſetzung von Benjamin Bergmann [1]) bekannt.

Nächſt dieſer nimmt die Sammlung, welche den Titel: Çukasaptati führt, das iſt „die ſiebzig Erzählungen eines Papagai", insbeſondere wegen ihrer nähern Beziehung zum Pantſchatantra eine ebenſo bedeutende Stelle ein. Von ihr iſt noch viel weniger als von der vorigen im Original bekannt gemacht, nämlich nur die Einleitung und erſte Erzählung [2]); dagegen beſitzen wir eine nach dem Original gearbeitete griechiſche Ueberſetzung, in der jedoch die Erzählungen von elf oder dreizehn Nächten fehlen, von Demetrios Galanos. [3])

Eine dritte Sammlung: Sinhâsana-dvâtrinçati, „die zweiunddreißig Erzählungen des Thrones des Vikramaditya", auch Vikrama-carita, „Abenteuer des Vikrama" genannt, iſt mir ausführlich nur durch eine bengaliſche Ueberſetzung [4]) bekannt, deren Mittheilung ich wiederum dem Herrn Profeſſor Brockhaus verdanke; ferner in Auszügen aus dem Sanskrittext, welche Roth [5])

---

[1]) Nomadiſche Streifereien im Lande der Kalmücken ꝛc., I, 247 fg.; findet ſich auch theilweiſe abgedruckt in Kletke, Märchenſaal, III, 1 fg.

[2]) Ebenfalls von Laſſen in ſeiner Anthologia sanscritica, S. 38 — 45.

[3]) Unter dem Titel: Ψευτάκου μυθολογίαι νυκτεριναί, von Typaldos herausgegeben hinter der oben erwähnten Ueberſetzung des Pantſchatantra und Hitopadeſa, S. 1—77. Seitdem ich dies geſchrieben, iſt mir durch die Liberalität der St.-Petersburger Akademie ein Manuſcript des Originals zu Gebote geſtellt. Leider enthält es zwei große und eine Menge kleinere Lücken und iſt deswegen ungenügend zu einer Edition. Dennoch iſt es höchſt belehrend und ich werde darüber an einem andern Orte berichten (vgl. §. 95).

[4]) Vatriç Singhâsan (Serampur 1818).

[5]) Journal asiatique, 1845, VI, 278 fg.

mitgetheilt hat, und in gleichen aus der Hindiüberſetzung, die ſich bei Garcin de Taſſy [1]) finden.

Auch dieſe Sammlung iſt in die mongoliſche Literatur übergegangen. Sie führt daſelbſt den Titel: „Geſchichte des Ardſchi-Bordſchi Chan". Auf Veranlaſſung meiner Entdeckung bezüglich der Vetâlapantschavinçati hat Anton Schiefner darüber in dem Bulletin der St.-Petersburger Akademie (hiſtor.-philolog. Kl.), 1857, 27. November, berichtet. Seine Mittheilungen, ſowie der Inhalt der ſanskritiſchen Bearbeitung entſcheiden auch für die urſprünglich buddhiſtiſche Entſtehung dieſer Sammlung, worüber ich im Fortgange dieſer Unterſuchungen handeln werde.

Von der großen Märchenſammlung des Somadeva, welche von der allergrößten Bedeutung ſein würde, iſt leider erſt ein kleiner Theil in der vortrefflichen Ausgabe des Herrn Profeſſor Brockhaus erſchienen. [2]) Ich ſpreche nur einen allgemeinen Wunſch aus, wenn ich den Herrn Herausgeber auffordere, ſein Werk ſo bald als möglich zu vollenden.

Von manchen anderen Sammlungen wiſſen wir noch weiter nichts als den Namen, und andere mögen uns noch ganz unbekannt ſein (vgl. über eine der Art meine Andeutung in der Anzeige von Roſen's Papagaienbuch, d. i. der deutſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1858, S. 536, und Genaueres im Fortgange dieſer Unterſuchungen). Das, welches für uns das bedeutendſte ſein würde, das ſanskritiſche Original des Sindabadkreiſes, der Literatur der Sieben Veziere und Sieben weiſen Meiſter, welche, wie ich vermuthet habe [3]), ſich an einen ſanskritiſchen Siddhapati, „Meiſter der Zauberer oder Weiſen", ſchließen, ſcheint im Sanskrit ganz eingebüßt.

---

[1]) Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani, II, 273 fg.

[2]) Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchenſammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaſchmir. 1—5. Buch. Sanskrit und deutſch herausgegeben von H. Brockhaus (Leipzig 1839). Die Ueberſetzung iſt auch beſonders abgedruckt.

[3]) in der S. 12 angeführten Abhandlung. Mél. asiatiq., III, 188 fg.

Wenn unsere Hülfsmittel für die Erkenntniß der Quellen dieser Fabeln, Märchen und Erzählungen noch spärlich und größtentheils secundär sind, so steht es nicht viel anders, ja theilweise noch schlimmer mit denen, welche zur genauern Erkenntniß der Verbreitung dienen würden. Diese fand von Indien aus theils durch die Perser und die mohammedanischen Völker statt, theils durch die, welche die buddhistische Religion verbreiteten und annahmen. Die Perser, Araber u. a. lernten die indischen Fabeln, Märchen und Erzählungen größtentheils durch Uebersetzung in ihre Literatur kennen, theilweise auch durch die friedliche oder kriegerische Berührung, in welche sie mit den Indern traten, aus dem Munde des Volks und der Gebildeten; zu den zum Buddhismus bekehrten Völkern kamen sie theils durch Uebergang der buddhistischen Literatur, theils durch mündliche Erzählung der buddhistischen Lehrer und auch wol anderer buddhistischer Inder, welche bekanntlich ihre Glaubensbrüder selbst über die weitesten Strecken hin aufzusuchen pflegten. Wir werden aber weiterhin sehen, daß gerade der Buddhismus der ganz eigentliche Träger von Fabeln und Märchen ist. Bei diesen Völkern, zu denen die indischen Conceptionen dieser Art zunächst drangen, gingen sie ebenfalls vorwaltend in die Literatur über; manche mögen sich auch sogleich im Volke verbreitet haben; die meisten stiegen aber erst, nachdem sie ihre Stellung in der nationalen Literatur eingenommen hatten, aus dieser in das Volk hinab, von diesem wieder gelegentlich in die Literatur und von neuem zurück in das Volk, wobei natürlich mehr oder weniger starke Veränderungen eintraten. Die weitere Verbreitung nach dem Occident, insbesondere nach Europa und — so weit bisjetzt erkannt zu werden vermag — in geringerm Grade auch nach Afrika, fanden sie alsdann durch die Araber und die sich an sie schließenden mohammedanischen Völker und die Mongolen. Jene schufen ihnen den Eingang in den Süden von Europa durch die lange Herrschaft der Araber in Spanien und ihre vielfachen Berührungen der verschiedensten Art, insbesondere mit den Völkern Italiens, des griechischen Reichs u. s. w.; diese vorwaltend durch ihre zweihundertjährige Herrschaft in Rußland

und andere Berührungen mit dem Osten. Im Süden von Europa, wo Träger und Empfänger schon einen höhern Grad von Cultur, eine Literatur und Aehnliches besaßen, drangen die so übertragenen Schöpfungen vorwaltend sogleich aus einer Literatur in die andere, theilweise gingen sie auch auf die damaligen Mitrepräsentanten der Literatur, Sänger und Erzähler, über, am seltensten mögen sie durch die volklichen Berührungen unmittelbar von einem Volke ins andere übertragen sein. Im Osten dagegen, wo Sieger und Unterworfene wesentlich auf gleich niederer Culturstufe standen, mochte die letzte Art des Uebergangs die Regel, die beiden ersteren die Ausnahmen gewesen sein. Von diesen Punkten aus verbreiteten sich diese Conceptionen dann über ganz Europa. Diese Ansicht über den Gang der Vermittelung läßt sich im allgemeinen als gesichert betrachten, dagegen verstatten unsere Hülfsmittel noch nicht, sie auch in allen einzelnen Fällen schlagend durchzuführen. So wird sich z. B. im Verfolg der Untersuchungen ergeben, daß eins der wichtigsten Verbindungswerke die älteste persische Bearbeitung der Çukasaptati war; denn es läßt sich fast mit Bestimmtheit behaupten, daß alles, was sie enthielt, nach Europa und in das occidentalische Leben überging. Diese ist aber wol unzweifelhaft verloren; allein die Umarbeitung derselben von Nachshebi, die uns ohne Zweifel auch das wichtigste Material für die Umwandelungen der indischen Erzählungen an die Hand geben würde, existirt in vielen Handschriften, liegt aber bis zu diesem Augenblicke — mit Ausnahme einer zwar kleinen, aber höchst bedeutenden Publication von Brockhaus und einigen von Kosegarten — noch unedirt. Ebenso schlummern die arabischen Sammlungen von Erzählungen, aus welchen Cardonne [1]) mehreres übersetzt hat und die, wie man daraus schließen kann, zu den bedeutendsten Gliedern in der Verbindungskette gehören, mit Ausnahme des Arabschah, welchen Freytag, aber leider ohne Uebersetzung, herausgegeben hat, seitdem ruhig in der pariser Bibliothek. Viele Hülfe dürfen wir uns auch von der jüdischen mittelalterlichen Lite-

[1]) Mélanges de littérature orientale.

ratur verſprechen, die zu einem großen Theile noch nicht veröffentlicht iſt. Denn die Juden waren damals die Hauptvermittler zwiſchen den Arabern und den abendländiſchen Völkern und hatten für dieſe Art Unterhaltungsliteratur das höchſte Intereſſe, wie ſich ſchon dadurch zu erkennen gibt, daß es vier Juden ſind, von denen es gewiß iſt, daß ſie den unverhältnißmäßig größten Theil der in Europa verbreiteten orientaliſchen Fabeln, Märchen und Erzählungen hier eingeführt haben, nämlich die beiden jüdiſchen Ueberſetzer: der des Kalilah und Dimnah und der des Sindabad (Sandabar), ferner Peter Alfons als Verfaſſer der Disciplina Clericalis, und endlich Johann von Capua als Ueberſetzer des zuerſt erwähnten Buchs ins Lateiniſche. Was die ſpaniſchen Juden insbeſondere in dieſer Beziehung geleiſtet haben mögen, wird ſich, da bei ihrer Verfolgung in Spanien derartige Werke wol größtentheils verloren gegangen ſind, ſchwerlich mehr in ſeinem ganzen Umfange ermeſſen laſſen, aber es iſt höchſt wahrſcheinlich, daß die orientaliſchen Stoffe, welche uns insbeſondere in der altfranzöſiſchen Poeſie, den Fabliaux u. ſ. w. entgegentreten, durch ihre Vermittelung hierher gelangt ſind. Schließlich endlich iſt zwar, insbeſondere in den letzten Decennien, ein reger Eifer auf dem Gebiete der mittelalterlichen Poeſie und Unterhaltungsliteratur der abendländiſchen Völker erſichtlich, doch bleibt auch hier noch überaus viel zu leiſten übrig, zumal da manche und zwar gerade die für unſere Aufgaben wichtigſten Völker — z. B. die der pyrenäiſchen Halbinſel — noch kaum von ihm berührt ſind; welch ein Hülfsmittel aber gerade dieſe Veröffentlichungen unſern Unterſuchungen gewähren, kann man daraus erkennen, daß faſt jede neu hervortretende uns einen tiefern Blick in den großen Einfluß thun läßt, welchen die mittelalterliche orientaliſche, insbeſondere Unterhaltungsliteratur auf die Schöpfung und Geſtaltung der entſprechenden occidentaliſchen ausübte.

Wenn ich trotz dieſer Mängel und Beſchaffenheit meiner Hülfsmittel in Bezug auf die Quellen und die Verbreitung der in dieſer Einleitung zu beſprechenden Schöpfungen der indiſchen Phantaſie etwas geleiſtet zu haben glaube, ſo kann das nur einen

Maßstab abgeben für dasjenige, was unter in diesem Betracht günstigeren Umständen, die wol in nicht zu ferner Zeit eintreten werden, wird geleistet werden können.

Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen.

§. 6. Die Einleitung in den mir zu Gebote stehenden sanskritischen Texten — dem Kosegarten'schen, dem der hamburger Handschriften und der berliner — stimmt fast ganz miteinander überein; die bei Dubois [1]) aus den südlichen Uebersetzungen geflossene weicht nur durch große Ausführlichkeit und im Einzelnen ab; wieder stimmt ganz nahe die im Hitopadeśa. Wir schließen natürlich aus diesen Zusammenstimmungen, daß sie in Bezug auf die Einleitung auf einer und derselben Recension im allgemeinen beruhen. Dagegen weicht in dieser Beziehung die arabische Bearbeitung vollständig ab, und da wir im ganzen Verlauf unserer Untersuchung so gut wie gar keine willkürliche oder unmotivirte Abweichung von der letzterkennbaren Grundform des indischen Werkes in ihr eintreten sehen werden, so vermuthen wir schon danach mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß jene Einleitung zur Zeit des Uebergangs des indischen Werkes nach Persien noch gar nicht existirte, sondern erst später bei einer Umarbeitung eintrat. Doch auch hier muß unsere Betrachtung an das Einzelne anknüpfen.

In den mir bekannten sanskritischen Texten hat ein König in Mahilâropya (Variante: Mihilâropya), Amaraçakti mit Namen, drei Söhne, welche nichts lernen wollen. Es wird ihm der Brahmane Vishnuçarman empfohlen. Dieser übernimmt es, die Kinder binnen sechs Monaten in dem, was einem Fürsten zu wissen noth thut, so weit zu bringen, daß sie alle übertreffen. Er faßt zu diesem Zwecke das Pantschatantra ab, welches er sie studiren läßt, und erfüllt sein Versprechen.

Im Wesentlichen stimmt hiermit das südliche (Dubois'sche) Pantschatantra, nur weicht es in einigen Einzelnheiten ab; auch ist die Einleitung viel ausführlicher und zur Einrahmung von

[1]) S. §. 3.

Erzählungen benutzt. Was die Einzelheiten betrifft, so ist die Scene nicht in Mahilâropya, sondern — und zwar in Uebereinstimmung mit dem Hitopadeśa [1]) — in Pâtaliputra, der Hauptstadt der Maurjadynastie, insbesondere des berühmtesten indischen Königs Tschandragupta, an dessen Namen sich so viele Märchen hefteten. Der König heißt bei Dubois Souca-Daroucha, was zunächst ein sanskritisches Sukhadarça zu reflectiren scheint; da im Sanskrit su und sukha synonym sind und in Eigennamen synonyme Themen oft miteinander vertauscht werden, so liegt die Vermuthung nahe, daß dieses Souca-Daroucha nur eine in einer der südlichen Sprachen, aus denen Dubois seine Uebersetzung gestaltete, eingetretene Veränderung des Namens Sudarçana ist, wie der König im Hitopadeśa genannt wird. Diese entschiedene Uebereinstimmung in Bezug auf die Scene — Pâtaliputra — und höchst wahrscheinliche in Bezug auf den König berechtigt uns, anzunehmen, daß sie auf einer beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden, von unsern Sanskrittexten in dieser Beziehung abweichenden Recension beruhen. Diese Annahme erhält dadurch eine Bestätigung, daß wir in den Sanskrittexten im 5. Buche dieselbe Differenz in Bezug auf die Scene finden. Wo nämlich Kosegarten's Text (S. 234, 5) in Uebereinstimmung mit der berliner Handschrift und den Wilson'schen Pâtaliputra (aber sonderbarerweise nach dem Dekhan verlegt) hat, haben die hamburger Mahilâropya. Wir werden nun im weitern Verlauf unserer Untersuchung mit Entschiedenheit das Resultat hervortreten sehen, daß der Hitopadeśa und die südliche (Dubois'sche) Bearbeitung zu einem großen Theile im allgemeinen eine ältere Recension repräsentiren, als in unsern Sanskrittexten vorliegt, und es wird dadurch wahrscheinlich, daß diese ältere Recension die Scene in den ältern Hauptsitz des indischen Lebens in Mittelindien verlegt hatte, an dessen

[2]) Die persische Uebersetzung des Hitopadeśa hat zwar Mânakpur, allein Silvestre de Sacy hält dies wol mit Recht nur für eine aus der arabischen Schrift leicht erklärliche Corruption von Pâtalpur (Notices et Extraits, X, 1, 231).

Stelle der Süden — Mahilâropya liegt nämlich im Dekhan [1]) — vielleicht erſt zu der Zeit trat, als die indiſche Cultur vor der mohammedaniſchen Herrſchaft theilweiſe hieher zurückwich.

Bezüglich der Namen der Prinzen ſtimmt Dubois im Weſentlichen mit den Sanskritterten; der Hitopadeſa hat ſie nicht; Dubois hat auch den Namen der Königin, welcher ſonſt nicht vorkommt.

In Bezug auf den Namen des Viſhnuçarman als Lehrers ſtimmt Dubois und der Hitopadeſa mit den Sanskrittexten überein. Dagegen weicht der Hitopadeſa darin ab, daß er dieſen Viſhnuçarman nicht ein Buch (ſpeciell nicht das Pantſchatantra) abfaſſen, ſondern nur als Erzähler von Geſchichten auftreten läßt; ebenſo tritt er auch bei Dubois als Erzähler, nicht als Schriftſteller auf. Wir dürfen demnach auch in dieſem Zuſatze der Sanskritterte eine Angabe ſehen, welche ſich in der ältern Recenſion, auf die ſich der Hitopadeſa und das ſüdliche (Dubois'ſche) Pantſchatantra ſtützt, nicht befand. Es wird dies um ſo wahrſcheinlicher, da mit ihr eine Differenz in der allgemeinen Geſtaltung der Bücher des Pantſchatantra zuſammenzuhängen ſcheint. Eine Form beruht nämlich auf der Vorausſetzung, daß Viſhnuçarman den Inhalt der Bücher erzählt, die andere darauf, daß er ihn als Schriftſteller abgefaßt habe. Jene gibt ſich als die ältere kund, dieſe als die jüngere. Letztere erſcheint in dem Koſegarten'ſchen Text (auch in meiner ihm folgenden Ueberſetzung) und in dem der hamburger Handſchriften. Hier beginnt jedes Buch faſt ohne Erinnerung daran, daß es eine Erzählung ſein ſolle. Im Hitopadeſa dagegen, in der Bearbeitung bei Dubois, in der griechiſchen Ueberſetzung des Pantſchatantra von Galanos (S. 7), in der berliner Handſchrift, ſowie ohne Zweifel auch in den mit dieſer vorwaltend zuſammenſtimmenden Wilſon'ſchen beginnen die Bücher ſo, daß mit Beſtimmtheit angedeutet wird, daß ſie Erzählungen des Viſhnuçarman an die Prinzen ſind; man vergleiche Dubois, S. 30, Z. 5 von unten; S. 137, Z. 2 von unten; S. 184, Z. 3 von oben, und 205, wo man ſieht, daß in ſeinen Quellen,

[1]) ſ. Anm. 3 zu der Ueberſetzung.

mit denen er übrigens, wie wir oben (§. 3) gesehen, etwas frei verfuhr, die Darstellung, wie in den übrigen angeführten, wesentlich durch Fragen der Prinzen und Erzählung des Vishnuçarman veranlaßt wird. Im Hitopadesa geschieht dies in allen seinen vier Büchern mit bestimmten Worten; ebenso in der berliner Handschrift des Pantschatantra im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche; daß es nicht im ersten geschieht, ist wol nur reiner Zufall, nämlich Folge davon, daß der Anfang des ersten Buches aus einer Handschrift abgeschrieben ist, die auf einer andern Recension beruhte. Daß auch in den Wilson'schen Handschriften die Bücher so eingeleitet sind, wird, abgesehen von ihrer sonstigen vorwaltenden Uebereinstimmung mit der berliner Handschrift, durch den Anfang des fünften Buches höchst wahrscheinlich, des einzigen, welches Wilson in seiner Analyse [1]) vollständiger mitgetheilt hat. Auch die arabische Bearbeitung, obgleich sie von der Einleitung im Pantschatantra und Hitopadesa keine Spur hat, stimmt in der Veranlassung der einzelnen Bücher durch Fragen und entgegnende Erzählungen mit der letzterwähnten Form überein. Da sich nun im Verlauf der Untersuchung herausstellen wird, daß im allgemeinen die arabische Bearbeitung die älteste erreichbare Recension repräsentirt, die berliner Handschrift (und wahrscheinlich die ihr so verwandten Wilson'schen) in Bezug auf den Rahmen (nicht aber die einzelnen eingerahmten Erzählungen) eine ältere als die in den hamburger Handschriften (und ihren Verwandten, vgl. §. 3) vorliegende, die Dubois'sche und der Hitopadesa ebenfalls, wenigstens theilweise, eine ältere als unsere Sanskrittexte, so können wir daraus folgern, daß diese die Bücher durch Fragen einleitende und als Erzählungen darstellende Form die ältere war. Nachdem aber in die Einleitung der Zusatz aufgenommen war, daß Vishnuçarman dies Buch abgefaßt habe, so paßte diese Form nicht mehr dazu und es wurden der Harmonie wegen die Fragen zu Anfang der Bücher in einer Recension ausgelassen; in andern geschah dies nicht, indem die Discrepanz vielleicht nicht bemerkt wurde; dazu,

[1]) Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 182.

nämlich zu der sich in dieser Beziehung kundgebenden Sorglosigkeit, werden sich im Verlauf unserer Untersuchung noch einige Analogien darbieten.

Demgemäß befand sich also in der ältern Recension des Pantschatantra — ähnlich wie bei Dubois und im Hitopadeça — nur die Angabe, daß Vishnuçarman die Prinzen durch Erzählungen unterrichtet, nicht aber, wie in den jetzt vorliegenden, daß er diese Erzählung zu diesem Zwecke in ein Buch gebracht habe; er war also nur als Lehrer, nicht als Schriftsteller bezeichnet; wer diese Erzählungen aufgezeichnet hatte, wurde, wie bei so vielen andern indischen Werken, im Dunkeln gelassen. Fehlte aber diese Angabe in der ältern Recension, so haben wir nicht den geringsten Grund mehr, einen Vishnuçarman als Verfasser des Pantschatantra aufzustellen und es braucht kaum noch darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie unwahrscheinlich, wie übernaiv es wäre, wenn der Verfasser sich selbst als Lehrer — der Autor sich als Held — hier eingeführt und sich selbst mit all den Lobsprüchen bedeckt hätte, mit welchen Vishnuçarman in der Einleitung so verschwenderisch überhäuft wird. War aber Vishnuçarman ursprünglich blos als Lehrer aufgeführt, so kann der Name entweder ein rein erfundener, oder irgendeine hervortretende indische Persönlichkeit zu dieser Rolle verwendet sein. Wir kennen bisjetzt keine der Art, welche exact diesen Namen führte; allein ich habe schon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß das Sanskrit die Eigenthümlichkeit hat, in Eigennamen Synonyme zu vertauschen; nun heißt Vishnuçarman „durch Vishnu beglückt", und Vishnugupta „von Vishnu beschützt" (oder, nach der speciell indischen Auslegung, „den Vishnu schützen möge"). Dieses letztere ist aber der Name desjenigen Ministers, welcher den Indern für das Muster eines Staatsmannes galt, des Ministers von Tschandragupta, bekannter unter dem Namen Tschânakya (von canaka, Kichererbse, cicer, also gewissermaßen Cicero); und ich bin daher der Ansicht, daß, wenn Vishnuçarman auch nicht für synonym mit Vishnugupta zu nehmen ist, doch der Name erfunden oder gewählt ist, um an den großen Meister der Politik zu erinnern.

Die arabiſche Bearbeitung hat aber auch dieſen Namen nicht; ſo wenig als ſie etwas der hier beſprochenen Einleitung Aehnliches hat, ebenſo wenig läßt ſie die Erzählung der einzelnen Bücher durch Fragen der Prinzen und Antworten des Viſhnuçarman veranlaſſen, ſondern ſtatt des Prinzen fragt ein König Dabſchelim (دبشليم) [1]), und ſtatt Viſhnuçarman antwortet und erzählt ein Philoſoph Bidbai. [2]) Ich habe ſchon bemerkt, daß wir wenig oder eigentlich gar keine willkürliche Aenderungen in der arabiſchen Bearbeitung finden werden und deswegen füglich auch hier Bedenken tragen müſſen, eine ſolche anzunehmen. Dieſes Bedenken aber wird noch dadurch vermehrt, daß dieſe beiden Namen, wenn

---

[1]) Dieſer Name erſcheint zwar in mehreren Varianten und Corruptionen, aber durch die Formen im Kalilah und Dimnah, deſſen Ueberſetzungen und bei Mirkhond, Maſudi und Ferishta ſtellen ſich entſchieden als ſeine conſonantiſchen Beſtandtheile د d, ب b, ش sh oder س s, ل l und م m, heraus (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 403; Mohamed fil. Chondschahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum, ed. Wilken, S. 81; Maſudi bei Gildemeiſter, Scriptores Arab. de rebus Indicis, S. 10; Ferishta, translated by Briggs, I, 76); b insbeſondere iſt dadurch geſichert, daß ihm bei Mirchond ا a, vorhergeht; dahinter kann i nicht ſtehen; doch hat Aloys Sprenger in ſeiner Ueberſetzung des Maſudi (El Masudi Historical Encyclopaedia entitled meadows of gold and mines of gems, I, 171) Daisalem, دبسلم.

[2]) Die echt arabiſche Form dieſes Namens iſt ſehr zweifelhaft. Silv. de Sacy hat in den Text بيدبا, Bidba oder Baidaba, genommen (vgl. Notices et Extraits, IX, 1, 403, und Ausg. Notice des Manuscrits, 59). Aus der im Anvár-i-Suhailí (translated by Eastwick, S. 69) erſcheinenden Form und Erklärung („freundlicher Arzt" = ſanskr. vaidya priya) ſcheint hervorzugehen, daß die zu Huſain Vaïz' Zeit anerkannte Lesart Bidpáï oder eine wenig abweichende Form war. Einige indiſche Gelehrte aber — gewiß im Gefühle, daß dieſe Etymologie nicht mit den ſanskritiſchen Compoſitionsgeſetzen und Bildungen von Eigennamen übereinſtimmt — behaupteten, wie ebendaſelbſt berichtet wird, daß Pílpái der richtige Name ſei, welches ſie durch hasti-pát erklärten; letzteres würde ſanskr. hastipâd ſein und bedeuten: „Elefantenfüße habend"; dieſelbe Bedeutung würde pîlupâd oder pîlupâda haben, und damit identificirten die Inder jenen für dieſe Etymologie erſt umgewandelten Namen.

wir sie auch — was bei den entsetzlichen Entstellungen, denen fremde Namen in der arabischen Sprache unterworfen sind, sehr natürlich ist — nicht mit vollständiger Sicherheit auf ihre sanskritische Form zurückführen können, doch mit ziemlicher Bestimmtheit ein indisches Gepräge zeigen, auf keinen Fall aber ein persisches oder arabisches. Hätte aber der persische oder arabische Uebersetzer diese Namen willkürlich ersonnen, so würden sie bei dem damaligen Culturzustande doch wol heimische gewählt haben. Wir dürfen also hieraus schließen, daß wie das südliche (Dubois) Pantschatantra und der Hitopadesa einen andern Königsnamen haben als die heutigen sanskritischen, so die älteste erreichbare Recension, auf welcher mittelbar die arabische Bearbeitung beruht, nicht blos einen andern Namen für den König, sondern auch für den Philosophen. Ganz unzweifelhaft würde diese Annahme werden, wenn das, was mehrere arabische Schriftsteller berichten [1]), „daß nämlich Mahmud der Gasnevide 1025 n. Chr. zwei Nachkommen von Dabschelim gefunden und gehört habe, daß keiner der indischen Könige den Dabscheliden an Adel des Geschlechts gleich sei", in jeder Beziehung als richtig zu nehmen wäre. Ich habe mich über diese Nachricht schon an einer andern Stelle erklärt [2]) und glaube auch jetzt noch, daß diese beiden Dabscheliden den Arabern gegenüber für Nachkommen des Dabschelim ausgegeben wurden, weil dieser indische Königsname eben infolge der Verbreitung des Kalilah und Dimnah unter den Arabern der berühmteste, wol in der damaligen Zeit der einzige seit lange bekannte war. Sowie die schlauen Inder herausgebracht hatten, daß Mahmud den Entschluß gefaßt hatte, Sumenath und sein Gebiet einem einheimischen Fürsten zur Regierung zu übergeben, wobei er denn weiter kein wesentliches Interesse hatte, als einen ihm Ergebenen zu finden, der zugleich dem Lande einigermaßen

[1]) Ferishta und Mirchond an den in der vorletzten Anm. angeführten Stellen, wo man noch Wilken vergleiche.

[2]) Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, Sitzung vom 4/16. September in Mélanges asiatiques, III, 170 fg.

zusagte, so hatten sie natürlich nichts eiligeres zu thun, als ihre Candidaten durch die Abstammung von einem Königsnamen zu empfehlen, der unter den Arabern durch Kalilah und Dimnah so berühmt geworden war, daß diese sich vielleicht schon allenthalben nach ihm, seinem einstigen Reiche und seinen etwaigen Nachkommen erkundigt haben mochten. Wir wissen schon genug von der indischen Geschichte aus einheimischen, wenn auch sagenhaften, und fremden zuverlässigen Berichten, daß wir mit Bestimmtheit behaupten können, daß uns das Geschlecht der Dabscheliden, wenn es wirklich alle indischen Könige an Adel überragt hätte, schon an andern Orten irgendwo begegnet sein würde. In diesen angeblichen Nachkommen des Dabschelim kann ich also keinen Beweis für seine dereinstige Existenz erkennen, halte es aber nach dem früher Bemerkten für keinem Zweifel zu unterwerfen, daß er oder eine ähnliche Form den Namen des Königs widerspiegelt, welcher in der ältest-erreichbaren sanskritischen Recension, wie in der arabischen Bearbeitung, die Erzählungen veranlaßte. Er war übrigens höchst wahrscheinlich so wenig als der Amaraçakti der heutigen sanskritischen Texte des Pantschatantra und der Sudarçana des Hitopadeça oder die meisten Könige, welche in den Erzählungen der Çukasaptati vorkommen, eine historisch bedeutende oder auch nur historische Person, sondern jene Bedeutung erhielt er erst durch die hohe Stellung, welche sich das Buch Kalilah und Dimnah erwarb, und durch die daran sich knüpfenden historischen Faseleien von arabischer Erfindung, von denen weiterhin (§. 12) die Rede sein wird.

Welche sanskritische Namen speciell diesen beiden entsprochen haben, wage ich, wie gesagt, nicht, mit Sicherheit entscheiden zu wollen. Am wahrscheinlichsten scheint mir, daß der Name des Königs im sanskritischen Original Devaçarman lautete [1]); diesen

[1]) Ich glaube, diese Identification rührt von Lancereau her; ich kann aber in diesem Augenblicke nicht finden, wo ich sie gelesen habe; andere sehr abweichende Vermuthungen s. bei Briggs (in seiner englischen Uebersetzung des Ferishta, I, 76, Anm.) und bei Prinsep (Useful Tables, S. 125).

werden wir auch in zwei Erzählungen des Pantschatantra finden. Der sanskritische Name des Philosophen scheint mir vidyâpati oder vedapati gewesen zu sein; dieses bedeutet „Meister des Wissens", und scheint demnach eine sehr passende Bezeichnung für den Lehrer der Regierungskunst; insbesondere spricht mir aber für diese Vermuthung einmal, daß im Daçakumâracarita, „Abenteuer der zehn Jünglinge", einem indischen Romane, einem Weisen und Zauberer ein synonymer Name gegeben wird, nämlich Vidyeçvara [1]) (îçvara hat nämlich dieselbe Bedeutung wie pati), und ferner insbesondere, daß der Verfasser einer höchst wahrscheinlich im 14. Jahrhundert abgefaßten sanskritischen Sammlung von Erzählungen, purushapariksha, „Männerprüfung", deren sanskritisches Original erst theilweise bekannt gemacht ist [2]), sowol im Original als in der bengalischen Uebersetzung, welche 1827 in London erschienen ist und mir zu Gebote steht, ebenfalls Vidyâpati genannt wird. Es bedarf wol kaum einer Bemerkung, daß ich den Namen Vidyâpati sowol hier als in Bezug auf die Grundlage des Pantschatantra und des Kalilah und Dimnah nicht für ein Nomen proprium halte. Daß und warum dieser in der hebräischen Uebersetzung der arabischen Bearbeitung כנרבאי, bei Johann von Capua und den daraus geflossenen Uebersetzungen und Bearbeitungen Sendebar genannt werde, ist oben (§. 3) besprochen.

Als Titel des Werkes wird in den sanskritischen Texten das Wort pancatantram, „die fünf Bücher", gebraucht; ebenso im südlichen (Dubois) Pantschatantra, und denselben Namen führt es im Hitopadeça (Uebersetzung von Max Müller, S. 2) und im

Nach dem Anvâr-i-Suhaili (Uebersetzung von Eastwick) soll der Name „großer König" bedeuten; damit weiß ich keine sanskr. Vergleichung zu vermitteln.

[1]) Ausgabe von Wilson, S. 45.

[2]) Vgl. Adelung, Bibliotheca sanscrita. Literatur der Sanskritsprache (2. Aufl. Petersburg 1837), S. 193, 363. Hermann Brockhaus, in: Berichte der Königlich Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1857, S. 22 fg.

Sâhitya Darpana, einem äſthetiſchen Werke, deſſen Zeitalter leider noch nicht beſtimmt iſt (S. 210 der kalkuttaer Ausgabe in der Bibliotheca Indica). In der Unterſchrift der berliner Handſchrift erſcheint ſtatt deſſen das weſentlich ſynonyme pancâkhyânam, „die fünf Erzählungen", und in denen der hamburger (welche auch bei Koſegarten, S. 266, wiedergegeben iſt) pancatantrâparanâmakam [1]) pancâkhyânakan·nîtiçâstram, „Handbuch der Regierungskunſt, beſtehend aus fünf Erzählungen, und mit einem andern Namen Pantſchatantra genannt". Man ſieht hieraus, daß der Name Pantſchatantra wenigſtens ſchon zu der Zeit fixirt ward, als der Hitopadeſa daraus entſtand, deſſen Entſtehungszeit iſt aber leider ebenfalls noch unbekannt und, ſo viel ich weiß, bisjetzt nur durch die perſiſche Ueberſetzung als wenigſtens älter als etwa das 17. Jahrhundert erwieſen. Dagegen hat die arabiſche Ueberſetzung keine Spur dieſes Titels, und wenn ſchon dies uns berechtigt, anzunehmen, daß er zur Zeit des Uebergangs des ſanskritiſchen Originals nach Perſien nicht exiſtirte, ſo erhält dieſe Annahme ihre vollſtändige Beſtätigung durch den noch erkennbaren Zuſtand, in welchem ſich das Originalwerk zu der damaligen Zeit befand.

Das arabiſche Werk führt den Titel: كليله ودمنه; hier iſt das auslautende h der beiden Namen, wie gewöhnlich [2]), Vertreter eines iräniſchen k, ſodaß, zumal wenn Caſtwick [3]) mit Recht behauptet, daß die arabiſche Form des zweiten Namens damnah geſprochen werde, die Pehlewiform etwa kalilak und damnak geweſen ſein muß; dieſe entſpricht weſentlich den Namen der beiden Schakale, welche in dem erſten Abſchnitte des eigentlichen Werkes (dem erſten Buche des ſanskritiſchen Pantſchatantra, welches dem fünften Kapitel der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's

[1]) Die eine hamburger Handſchrift (I. bei Koſegarten bezeichnet) hat nur pancatantrânâmakam, aber man ſieht ſchon aus dem â, daß, wie in vielen analogen Fällen, durch Nachläſſigkeit eine Auslaſſung ſtattfand.

[2]) Haug, Ueber die Pehlewiſprache und den Bundeheſch (Göttingen 1854; beſonderer Abdruck aus den Göttinger Gelehrten Anzeigen, S. 11).

[3]) Ueberſetzung des Anvár-i-Suhaili, S. 4, Note 6.

Recenſion gleich iſt) die Hauptrolle ſpielen. Dieſe heißen im Sanskrit karaṭaka und damanaka; die letztere Form iſt kaum verändert, in der erſtern iſt, der Neigung des Pehlewi gemäß, das r in l verwandelt und ebenſo auch das dem Sanskrit eigenthümliche ṭ, welches faſt ganz wie r tönt. Wir können ſchon danach vermuthen, daß zur Zeit des Uebergangs nach Perſien dieſes der eigentliche Titel des erſten Abſchnitts war und misbräuchlich auf das ganze Werk — wahrſcheinlich erſt in der arabiſchen Bearbeitung — ausgedehnt ward. Dafür ſpricht, daß wir einen faſt ganz analogen alten Titel für das dritte Buch des Pantſchatantra (entſprechend dem achten Kapitel der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recenſion) finden, gebildet weſentlich durch Zuſammenſetzung der Namen der feindlichen Vögel, der Krähen, ſanskr. kâka, und Eulen, ſanskr. ulûka, kâkolûka (Panini, II, 4, 9. Sch.) und Anſchluß eines Derivationselements: kâkolûkîyam oder kâkolûkikâ (ſ. §. 136), jenes in der Bedeutung „das Buch von den Krähen und Eulen", dieſes, nach der Annahme der Grammatik, „die Feindſchaft (oder „der Krieg") der Krähen und Eulen". Ebenſo mochte das erſte Buch zur Zeit des Uebergangs etwa karaṭakadamanakîyam, „das Buch vom Karaṭaka und Damanaka" geheißen haben. Daraus, daß dieſer ſpecielle Titel des erſten Abſchnitts ſich in der arabiſchen Ueberſetzung zum Geſammttitel erweiterte, können wir nun ferner ſchon entnehmen, daß es einen Geſammttitel für die ganze Sammlung damals nicht gab. Aber ſelbſt wenn es einen ſolchen gegeben hätte, konnte er auf keinen Fall pantschatantra, „die fünf Bücher", lauten, denn das Werk umfaßte damals bei weitem mehr Abſchnitte. Die arabiſche Bearbeitung enthält nämlich, nach Abzug der vier Einleitungen in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, vierzehn durch einen gleichmäßigen Eingang und durch die übrigen Ausflüſſe derſelben als alter Beſtand geſicherte Abſchnitte. Von dieſen vierzehn ſind aber, wie ſich im Verlaufe unſerer Unterſuchung zeigen wird, elf entſchieden aus dem Sanskrit entlehnt, einer ferner höchſt wahrſcheinlich, einer zweifelhaft und nur einer höchſt wahrſcheinlich nicht. Wären aber auch nur elf aus dem

Sanskrit genommen, so wäre es bei dem gleichmäßigen Eingange und gleichartigem Charakter und Ziele derselben in der arabischen Bearbeitung doch aufs höchste unwahrscheinlich, daß fünf aus einem sanskritischen Buche — etwa dem Pantschatantra — und sechs aus einem andern genommen seien, sondern es ist vielmehr anzunehmen, daß alle, aus Einer Sammlung stammen, welche aber alsdann unmöglich den Titel „fünf Bücher" führen konnte.

§. 7. Das südliche (Dubois) Pantschatantra hat, wie bemerkt, die Einleitung erweitert. Der König ruft auf den Rath seines Ministers alle weise Brahmanen zusammen. Diese finden aber die Aufgabe, die dumme und ungebildete Natur seiner Söhne umzuwandeln, über ihren Kräften. Da geräth der König in den höchsten Zorn; droht den Brahmanen mit Confiscation und Exil; nun erst entschließt sich einer der Weisen, die Erziehung und Umbildung der Söhne zu übernehmen und fordert ebenfalls nur sechs Monate für seine Aufgabe. Der König übergibt ihm die Kinder. Aber nun folgen ihm die übrigen Weisen und machen ihm die größten Vorwürfe wegen seiner Ueberhebung; er antwortet bescheiden: 1) er habe nur Zeit gewinnen wollen, 2) schlügen oft Umstände, die Untergang drohen, zum Besten aus. Für beide Sätze führt er als Belege Erzählungen an (von denen weiterhin) und stellt seine Collegen zufrieden. Dann beginnt die Erziehung.

§. 8. Die hier und in den sanskritischen Texten erscheinende Einleitung hat eine so auffallende Aehnlichkeit mit einem Theile des Rahmens der zum Kreis des Sindabad oder der Sieben weisen Meister gehörigen Schriften, daß wir uns nicht enthalten dürfen, näher darauf einzugehen. Es ist bekannt, daß an der Spitze dieses Kreises ein arabisches Werk stand, welches Masûdi (starb 956 n. Chr.) erwähnt und كتاب السندباد, „Buch des Sindbad" nennt und aus Indien ableitet. Ich habe darüber vorläufig an einem andern Orte gesprochen [1]) und einerseits einige Gründe

[1]) Bulletin der St.-Petersburger Akademie, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. September = Mélanges asiatiques, III, 188 fg. Eingehenderes werde ich in einer der folgenden Abtheilungen dieses Werkes geben.

angeführt, welche die Richtigkeit seiner Angabe über die Abstammung desselben bestätigen, andererseits eine Erklärung dafür gegeben, wieso es in Indien selbst verloren sein mochte. Es schließen sich daran bekanntlich der persische Sindibâd-nâmah, mit welchem uns Forbes Falconer bekannt gemacht hat [1]), die Sieben Veziere, die Erzählungen des Sandabar, der Syntipas, die verschiedenen, zu den Sieben weisen Meistern gehörigen, Schriften und eine der einfachsten, vielleicht ältesten Formen, welche sich in Nachschebi's Tûtî nâmeh findet und von Hermann Brockhaus in einer leider sehr seltenen Schrift [2]) veröffentlicht ist.

In dem Eingange der in diesen erscheinenden Erzählung übergibt der König in der hebräischen Bearbeitung (dem sogenannten Sandabar) seinen Sohn in dessen siebentem Jahre dem Weisen; bei diesem verharrt er zwölf Jahre und sechs Monate (in der Sengelmann'schen Uebersetzung S. 33). Diese zwölf Jahre erinnern an die zwölf, welche, nach der Einleitung in das sanskritische Pantschatantra, zur Erlernung der Grammatik nothwendig sind und, nach indischer Ansicht (vgl. z. B. Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, VI, 144 = S. 23 der Uebersetzung), die Zeit des Elementarunterrichts begreifen, sowie denn überhaupt die Zahl zwölf in indischen Anschauungen oft wiederkehrt (vgl. z. B. die so häufig vorkommenden zwölf Jahre der Dürre, der Hungersnoth, des Exils). Nachdem diese zwölf Jahre fruchtlos verstrichen sind, macht sich Sindabâd — gerade wie Vishnuçarman im Pantschatantra — anheischig, den Prinzen binnen sechs Monaten so zu unterrichten, „daß kein Weiserer im ganzen Land erfunden werden soll" (hebräische Bearbeitung in der Sengelmann'schen Uebersetzung S. 34; fast ganz ebenso Syntipas in derselben Uebersetzung S. 79; Nachschebi bei Brockhaus, S. 1; Sindibâd-nâmah bei Forbes Falconer, Asiatic Journal, 1841, XXXV, 177; — andererseits fast wörtlich ebenso Pantschatantra, Kosegarten S. 5; Dubois

[1]) Asiatic Journal, 1841, XXXV, 169 fg. und XXXVI, 4 fg. und 99 fg.

[2]) Nachschebi's Sieben weise Meister; persisch u. deutsch (Leipzig 1845).

S. 13; Hitopadeśa bei Max Müller, S. 8; vgl. auch Somadeva, VI, 144 fg. = Ueberſetzung S. 25, wo, ähnlich wie in der Historia Septem Sapientum, ed. s. l. et a., Bl. 2, a., der erſte Lehrer ſechs Jahre verlangt, der letzte aber ebenfalls nur ſechs Monate — in der Historia Sept. Sap. ein Jahr —, ſodaß man ſieht, daß auch dieſe Zahl indiſch iſt). Wie ferner bei Dubois (S. 13) die übrigen Weiſen durch Viſhnuçarman's Ueberhebung in Zorn gerathen, ſo auch in der hebräiſchen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 34). Endlich heißt es, faſt ganz anklingend an das ſanskritiſche Pantſchatantra, in der hebräiſchen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 36): „und es wurde aufgeſchrieben Jahr und Monat und Tag und Stunde, da er ihm ſeinen Sohn übergab", vgl. Syntipas (bei Sengelmann S. 80): „und nachdem dieſes zwiſchen beiden verhandelt war, ſetzte der Weiſe dem Cyrus eine bekräftigende Urkunde auf, in welcher aufgezeichnet war, daß nach ſechs Monden und ſechs Stunden der Sohn vollſtändig unterwieſen dem Könige von ihm ſolle übergeben werden; würde er aber nach der verabredeten Friſt den Sohn des Königs nicht als weiſen Mann übergeben, ſo ſei Syntipas der Todesſtrafe verfallen"; man vergleiche hierzu Pantſchatantra: „darum laß den heutigen Tag niederſchreiben; wenn ich binnen ſechs Monaten nicht bewirke, daß dein Sohn in der Lebensweisheit alle andern übertrifft, dann möge Gott mir die Götterſtraße nicht zeigen!"

Dieſe Uebereinſtimmungen ſcheinen mir zu bedeutend, als daß ſie unabhängig voneinander hätten entſtehen können; entweder ſind ſie aus dem Pantſchatantra in das ſanskritiſche Original des Sindabâd (den Siddhapati nach meiner Vermuthung) übernommen, oder umgekehrt. Da nun dieſe Einleitung zu dem Pantſchatantra entſchieden mit dem Abſchluß deſſelben zu fünf Büchern und ſeinem Titel zuſammenhängt, dieſer aber und jener nach dem vorigen Paragraph verhältnißmäßig jung ſind, während ſchon Maſûdi eine arabiſche Bearbeitung des indiſchen Originals des Sindabad kennt, ſo iſt mir kaum ein Zweifel, daß, wie faſt alle Erzählungen des letztern in andere indiſche Werke — und insbeſondere auch in die ſpätern Partien des Pantſchatantra übergegangen ſind, wie wir

weiterhin mehrfach sehen werden , so auch diese Partien der Einleitung von daher herübergenommen sind. Ich habe schon an dem angeführten Orte bemerkt, daß gerade diese Plünderungen, durch welche der Inhalt fast ganz in andere indische Schriften überging, wol der Hauptgrund waren, weshalb dieses Werk in Indien verloren zu sein scheint.

§. 9. Wie in §. 7 bemerkt, enthält das südliche (Dubois) Pantschatantra zwei Erzählungen in der Einleitung. Diese kehren in den sonstigen uns bekannten Ausflüssen des Pantschatantra, sowie in der arabischen Bearbeitung nicht wieder; wir müssen sie also für specielle, in Südindien eingetretene Erweiterungen nehmen. Die erste derselben ist eine im ganzen wenig umgewandelte Form einer Episode des Mahâbhârata und es tritt bei ihr fast dasselbe Verhältniß ein, wie bei den eben verglichenen Uebereinstimmungen in der Einleitung zum Pantschatantra und den Sindabadschriften; auch sie erscheint in diesen, sodaß hier ebenfalls die Frage über eine etwaige Entlehnung entstehen muß.

Im Mahâbhârata hängt diese Episode innig mit dem ganzen Plane dieses gewaltigen Epos zusammen. Bhîshma, der Hauptheld der Kuruiden, muß umkommen, sonst ist der Sieg der Panduiden unmöglich; allein er ist unbesiegbar; dagegen hat er die Gabe erhalten, sich selbst die Zeit seines Todes zu wählen (Mahâbhârata, VI, 5600); es gilt demnach, ihn zu bestimmen, dieses zu thun. Dieses geschieht folgendermaßen. Er weiß, daß der Held Sikhandin eigentlich eine Frau ist und will ihn deshalb nicht tödten (VI, 5454, 5563, 5564, 5690 fg.). Daher stellen die Panduiden diesen voran (5568, 69); seine Pfeile dringen in Bhîshma's Leib (5581), hinter ihm stehend spaltet Ardschuna Bhîshma's Bogen (5582); Sikhandin verwundet den des Bogens Beraubten (5590); da erkennt dieser, daß ihm der Sieg unmöglich ist: denn die Panduiden können nicht getödtet werden und Sikhandin ist ein Weib; so glaubt er denn, jetzt sei für ihn die Zeit zu sterben; er widersetzt sich nicht länger; es treffen ihn die Pfeile des Sikhandin, Ardschuna und anderer; er sinkt endlich vom Wagen (5655). So wird Bhîshma vermittelst eines Mannes,

welcher eigentlich eine Frau ist, getödtet. Wieso dies der Fall ist, erzählt Bhîshma selbst im 5. Buche, nachdem ihn Duryodhana gefragt hat, warum er den Sikhandin nicht tödten wolle. Diese Episode findet sich zu Anfang meiner Sanskrit-Chrestomathie aus dem Mahâbhârata abgedruckt und ist trefflich übersetzt von Joseph Rupp [1]). Folgendes sind die Hauptzüge derselben.

„Amba, die Tochter des Königs von Kâçi, wird von Bhîshma für seinen Bruder geraubt; sie hatte ihr Herz aber schon dem Sâlvakönig geschenkt; nachdem sie dem Bhîshma dies mitgetheilt, entläßt er sie; der Sâlvakönig hält sie, aber nun für seiner unwürdig, und will sie nicht mehr; verzweifelnd sucht sie sich an Bhîshma als Urheber ihres Unglücks zu rächen; der größte Held, «Râma mit der Axt», nimmt sich ihrer an und kämpft für sie mit Bhîshma, aber vergebens; er kann ihn nicht überwältigen. Da widmet sie sich den härtesten Bußübungen, bis ihr Siva erscheint und verspricht, daß sie in ihrer nächsten Existenz als Mann den Bhîshma tödten werde. Nachdem sie dies Versprechen erhalten, besteigt sie den Scheiterhaufen."

So weit geht der erste Theil der Episode; dieser ist in die Erzählung des südlichen (Dubois) Pantschatantra nicht übergegangen, sondern nur der jetzt folgende zweite Theil.

„Sie wird (nach ihrer Verbrennung) als Tochter des Königs Drupada wiedergeboren. Diesem war vorhergesagt, daß ihm ein Kind geboren werden würde, das erst Frau, dann Mann sein werde (s. meine Sanskrit-Chrestomathie, XVIII, 5). Nachdem sie nun geboren, gibt die Mutter sie sogleich für einen Sohn aus; sie wird auch wie ein solcher erzogen und verheirathet; sie erhält die Tochter des Königs der Daçârna zur Frau. Diese erfährt natürlich das Geheimniß; ihre Dienerinnen melden es dem Vater. Dieser, um den Betrug zu rächen, überzieht den Drupada mit Krieg.

[1]) In einer leider wahrscheinlich schwer zugänglichen Schrift: Jahresbericht über das königliche Lyceum, Gymnasium u. s. w. zu Freising im Studienjahre 1856—57 als Programm; frei in: Holtzmann, Indische Sagen, Abschnitt Amba.

In dieser Noth verläßt die für einen Sohn ausgegebene Tochter voll Betrübniß das Schloß und geht in den Wald. Da findet sie einen Jakſha (d. i. einen Diener Kuvera's, des Gottes der Reichthümer), welcher sich aus Mitleid dazu versteht, mit ihr auf einige Zeit die Geschlechter zu tauschen; sie verspricht ihm, sein Geschlecht gegen das ihrige zurückzuerstatten, sobald der König der Daçarna sich befriedigt zurückgezogen haben werde. So kehrt sie denn als Mann zurück, und der König der Daçarna ist zufrieden gestellt. Sobald er sich entfernt hat, geht sie in den Wald, um den Rücktausch wieder vorzunehmen; allein währenddeß hatte Kuvera selbst diesen Wald besucht und jener Jakſha schämte sich, als Frau vor ihm zu erscheinen. Ueber dieses Ausbleiben geräth der Gott in Zorn und verdammt ihn, bis zum Tode der Prinzessin, der er sein Geschlecht geliehen, Frau zu bleiben. Als diese nun zu dem angegebenen Zwecke kommt, darf er demnach sein Geschlecht nicht wiedernehmen, und sie bleibt ihr übriges Leben hindurch Mann."

In dem südlichen (Dubois) Pantschatantra hat sich die alte Sage von dem Nationalepos, in welchem sie ein wesentlicher Bestandtheil war, natürlich ganz abgelöst; sie hat sich aber zugleich in eine bloße Palastintrigue verwandelt, in welcher das Wunderbare, nicht mehr aus den religiösen, sondern den märchenhaften Anschauungen der Inder entspringt.

„Der König in Anga-deça wünscht einen Sohn, aber die Königin gebiert nur Töchter; er faßt daher den Entschluß, sie zu verstoßen, und theilt ihn seinem Minister mit. Dieser widerräth ihn und bestimmt den König, da die Königin gerade schwanger ist, wenigstens diese Niederkunft noch abzuwarten. Die Königin gebiert aber wieder eine Tochter; doch der Minister läßt verkünden, daß es ein Sohn sei, und dem König mittheilen, daß weder er noch sonst jemand ihn eher sehen dürfe, als bis er verheirathet sei. Infolge davon wird sie dem Minister anvertraut. Als sie heirathsfähig ist, überzieht der Minister den König von Pâtaliputra mit Krieg und zwingt ihn, seine Tochter dem vorgeblichen Prinzen zu verloben. Unterdeß hatte ein Rakschasa-Brahmane

(d. i. ein Rakschasa aus der Kaste der Brahmanen, indem auch auf diese Wesen die Kastenordnung übertragen wird, vgl. die 9. Erzählung im 3. Buch des Pantschatantra und die Anmerkungen dazu) sich in einem Baume in der Nähe der Wohnung der Prinzessin niedergelassen und sich in diese verliebt. Er erklärt dem Minister diese Liebe und bittet ihn um die Erlaubniß, seine Wünsche befriedigen zu dürfen. Der Minister sagt ihm, daß das unmöglich sei und theilt ihm zugleich die Verlegenheit mit, in welcher er sich befindet, da sie als Mann verheirathet werden müsse; er bittet ihn, ihr auf drei bis sechs Tage, bis nach Vollzug der Heirath, sein Geschlecht zu leihen und das ihrige so lange zu nehmen. Der verliebte Rakschasa ist dies zufrieden. Die Heirath wird vollzogen. Als der Minister nachher den Rakschasa auffordert, den Rücktausch vorzunehmen, ist dieser dazu unfähig; während der Tage, daß er Frau war, hat sich nämlich ein Geist in ihn verliebt und ihn in einen Zustand versetzt, der ihn nöthigt, wenigstens neun Monate Frau zu bleiben. Infolge davon ist er es zufrieden, überhaupt in seinem jetzigen Geschlechte zu verharren und der frühern Prinzessin sein männliches Geschlecht ganz zu überlassen. So wird sie jetzt Prinz, ihrem Vater zugeführt und erhält von diesem Krone und Reich."

Dieselbe Erzählung finden wir nun ferner in einem Theile der Sindabadschriften; zwar, wie wir sogleich sehen werden, wiederum etwas verändert, aber gerade in einem Hauptzuge, nämlich „in der Schwangerschaft dessen, der den Tausch eingegangen hat", mit der eben gegebenen Darstellung übereinstimmend, woraus auf jeden Fall folgt, daß das indische Original des Sindabadkreises in nächster Beziehung zu ihr steht. Wie bei der Uebereinstimmung in Bezug auf die Einleitung (§. 8), so möchte man auch hier auf den ersten Anblick sich unmittelbar zu der Annahme neigen, daß diese Erzählung aus dem indischen Original des Sindabad in das südliche Pantschatantra übergegangen sei; doch ergibt sich dagegen eine nicht ganz unbedeutende, aber doch auch nicht ganz unüberwindliche Schwierigkeit. In dem persischen Sindibad-nâmah, sowie in den übrigen hierhergehörigen Werken, in

denen diese Erzählung vorkam [1]) oder vorkommt [2]), soll sie dazu dienen, den König zu bestimmen, gegen den Rath seiner Minister — die dadurch als treulos dargestellt werden sollen — seinen Sohn, dem Verlangen der Königin gemäß, hinrichten zu lassen. Deshalb besteht hier eine Hauptabweichung darin, daß der Held der Geschichte nicht ursprünglich Mädchen, sondern Jüngling ist und durch die Treulosigkeit des Ministers — im Syntipas und den Sieben Vezieren mit dessen Wissen, im Sandabar ohne dasselbe — erst in ein Mädchen verwandelt wird. Diese Umwandelung liegt augenscheinlich viel weiter von der Form im Mahâbhârata, welche sich durch ihren innigen Zusammenhang mit dem Epos als die für jetzt letzterreichbare kundgibt, ab, als die im südlichen (Dubois) Pantschatantra; war sie auch schon im indischen Original des Sindabâd, so würden wir nothwendig anzunehmen haben, daß dieses und das südliche Pantschatantra in letzter Instanz auf einer und derselben Quelle beruhen (welche speciell schon die Schwangerschaft hinzugefügt hätte), aber das, was sie darin gefunden, unabhängig voneinander umbildeten. Allein bei den bedeutenden Umwandelungen, welche man sich mit diesen Erzählungen erlaubte, liegt wenigstens keine absolute Nöthigung zu der Annahme vor, daß schon im indischen Original des Sindabad diese Erzählung auch in jener Beziehung von der im südlichen Pantschatantra abwich. Es ist gar nicht unmöglich, daß sie diese Veränderung erst außerhalb Indiens annahm, wie wir denn ja überhaupt von dem indischen Original des Sindabadkreises noch weiter nichts Wesentliches als einigermaßen gewiß annehmen können, als daß ein Siddhapati darin eine Hauptrolle spielte und die meisten Erzählungen darin vorkamen, welche sich im Sindabadkreise finden; wie es aber in der Darstellung dieser Erzählungen

[1]) s. bei F. Falconer, Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 16; doch fehlt die Erzählung in Folge einer Lücke in der Handschrift.

[2]) Syntipas in Sengelmann's Uebersetzung, S. 105; Sandabar ebend. 51; „Sieben Veziere", bei Scott in Tales etc., S. 90, und in der breslauer Uebersetzung der Tausendundeine Nacht, XV, 179.

von der spätern Form abwich oder mit ihr übereinstimmte, und ob es dieselbe Rahmenerzählung hatte, sowie vieles andere, was zu wissen, nöthig wäre, um sich ein klareres Bild von ihm zu machen, wird sich nur erkennen lassen, im Fall es sich — was sehr unwahrscheinlich ist — noch einmal auffinden lassen sollte. Ich neige mich dazu, die hier vorliegende Frage mit einem non liquet abzuschließen; würde man mir dies aber — wie einem Mitgliede einer Jury — nicht verstatten und müßte ich, trotz des unzulänglichen Materials, eine Entscheidung aussprechen, dann würde ich insbesondere wegen der bei der Einleitung (§. 8) und sonst sichereren Entscheidung zu Gunsten des Siddhapati auch hier für die Annahme stimmen, daß die Erzählung von ihm aus in das südliche (Dubois) Pantschatantra gekommen sei. Natürlich müßte man dann zugleich annehmen, daß dieses Werk entweder schon in Indien durch verschiedene Recensionen, oder bei seinem Uebergang aus Indien nach dem Westen, bedeutenden Veränderungen unterworfen sei. Dabei wollen wir jedoch nicht unberührt lassen, daß ein Zug in der Darstellung im Sindabadkreise dem Mahâbhârata näher tritt, als der entsprechende im südlichen (Dubois) Pantschatantra. Statt des Rakschasa-Brahmanen in diesem erscheint nämlich im Syntipas ein Gärtner, welcher dem „waldbeherrschenden Jakscha" (Mahâbhârata, in meiner Sanskrit-Chrestomathie, S. 56, 21), dessen „Wohnung vom Duft verschiedener Blumen erfüllt ist" (ebend., S. 61, 37), offenbar bei weitem näher steht.

Doch ich muß mir erlauben, die Umwandelungen, die diese Erzählung im Sindabadkreise erlitten hat, kurz anzudeuten, da sie für die Erkenntniß der Umwandelungen solcher Geschichten überhaupt von Bedeutung sind.

Dem Zwecke gemäß, welchem sie dienen soll, ist, wie schon bemerkt, der Held ursprünglich ein Prinz; der Minister, welcher im südlichen Pantschatantra des Helden Interesse wahrt, ist hier in seinen Feind verkehrt. Der Prinz ist im Syntipas und in beiden Uebersetzungen der Sieben Veziere — im Anklange an die Noth, welche im Mahâbhârata wie im südlichen Pantschatantra

durch die Verheirathung eines Mädchens als Mann entsteht — an ein Mädchen verlobt und auf der Reise zu ihr. Es begleitet ihn ein Minister, welcher im Interesse eines Vetters des Prinzen, der in dessen Braut verliebt ist, diesen bewegt, aus einer Quelle zu trinken, die, wie ihm bekannt war, die Eigenschaft hatte, ihn in ein Mädchen zu verwandeln.

Im Sandabar fehlt dieses alles, denn hier ist diese Erzählung mit einer andern verbunden, von welcher in §. 213 die Rede sein wird; diese bildet ihren Anfang. Ihr gemäß geht der Prinz mit dem Vezier auf die Jagd; dieser läßt ihn treuloserweise sich verirren und der Prinz trifft da mit einer Dämonin zusammen; nachdem er sich von ihr befreit (womit jene andere Erzählung endet), trinkt er durch Zufall aus jener verwandelnden Quelle. Damit man nicht etwa denke, diese Darstellung sei die ältere, so bemerke ich, daß beide Erzählungen im Syntipas, im Sindibadnâmah und den Sieben Vezieren noch getrennt erscheinen und auch nachweislich aus zwei verschiedenen Geschichten entstanden sind, nämlich der eben besprochenen des Mahâbhârata und der 13. im 5. Buch des Pantschatantra (s. §. 213). Beide sind in irgendeiner der zum Sindabadkreise gehörigen Schriften — vielleicht erst in der hebräischen Bearbeitung selbst — miteinander vereinigt, weil in ihnen gleichmäßig ein Prinz und ein Vezier die Hauptrolle haben und der Anfang sehr ähnlich geworden war (Prinz und Vezier sind nämlich auf der Jagd). Aehnliches werden wir nicht selten finden.

Im Syntipas begegnet ihm, so verwandelt, nun ein Gärtner, der sich erbietet: „Ich will mich an deiner Statt in ein Weib verwandeln lassen und vier Monate lang in Weibesgestalt verharren, bis daß du deine Hochzeit vollendet haben wirst. Nach vier Monaten kehrt der Prinz zurück, um dem Gärtner sein männliches Geschlecht zurückzugeben, findet ihn aber schwanger, wodurch er sich von seinem Versprechen entbunden glaubt."

Im Sandabar und den Sieben Vezieren geschieht die Rückverwandlung in einen Mann nur durch einen Trunk aus einer andern Quelle.

Augenscheinlich ist die Darstellung im Syntipas diejenige, welche dem indischen Original am treuesten geblieben ist; die Rückwandlung vermittelst des Trinkens aus einer andern Quelle gehört sicher einer jüngern Fassung an, welche an der Geschlechtsvertauschung und den Folgen derselben Anstoß fand. Nachdem übrigens die erste Verwandlung durch eine Quelle vollzogen war, so lag für den, dem die alte Fassung zu unzüchtig schien, der Gedanke nahe, die Rückwandlung durch dasselbe Element eintreten zu lassen; denn es scheint ein Axiom des Märchenglaubens, daß dasselbe Element irgendwie differenzirt (z. B. an einem andern Orte) die entgegengesetzte Eigenschaft habe; so verwandelt in dem indischen Märchen in der Mackenzie Collection (II, 50) das Springen in einen Teich in einen Affen, das in den andern wieder in einen Menschen; in der Rose von Bakâvali [1]) das Baden in dem ersten See in ein Weib, das im zweiten in einen Mohren, und das im dritten wieder in die ursprüngliche Gestalt. [2]) Sowie in diesen Fällen durch Baden oder Springen in ein Wasser Gestalt- oder Geschlechtsveränderung bewirkt wird, so auch in einem alten indischen Märchen des Mahâbhârata [3]), welches ich, theils seiner selbst willen, theils weil es denselben Gedanken ausdrückt, welcher im südlichen (Dubois) Pantschatantra den Rakschasa-Brahmanen bewegt, Frau zu bleiben, und dadurch in eine gewisse Verwandtschaft zu dem griechischen von Tiresias tritt, hier im Auszuge mittheilen will.

„Der Râdscharschi Bhangâsvana wird, infolge von Indra's Feindschaft, dadurch, daß er sich in einem Flusse badet, zu einem Weibe. Darauf übergibt er seinen hundert Söhnen sein Reich und geht in den Wald. Hier gebiert er als Frau hundert Söhne.

[1]) Journal asiatique, 1835, XVI, 236.

[2]) Vgl. auch, wie, nach Hesiod, Tiresias dadurch, daß er Schlangen sich begatten sieht, erst Weib, dann wieder Mann wird, nach Andern aber Weib dadurch, daß er eine weibliche Schlange tödtet, Mann dadurch, daß er eine männliche umbringt, Apollodor, III, 6, 7, und Heyne dazu.

[3]) XIII (Kalkutta, IV, 19), V. 597 fg.

Er führt sie zu jenen und sie regieren mit ihnen gemeinschaftlich. Aber Indra entzweit sie und sie bringen einander um. Der Verwandelte klagt. Da naht sich ihm Indra in der Gestalt eines Brahmanen und sagt ihm, daß er ihn beleidigt habe. Jene versöhnt ihn und Indra fragt ihn nun, welche von seinen Kindern er wieder belebt wünsche, ob die, die er als Mann gezeugt, oder die, die er als Frau geboren hat; er wählt die letztern, weil die Frau mehr liebt als der Mann. Indra belebt sie alle wieder. Der König selbst bleibt auf seinen eigenen Wunsch Frau, weil diese mehr Liebesgenuß habe als der Mann."

Wir sahen hier Geschlechts- und Gestaltverwandelung durch Baden im Wasser oder Hineinspringen eintreten; ein Beispiel, wo Trinken ebenso wirkt, ist mir in indischen Märchen bis jetzt noch nicht vorgekommen, es könnte also diese Fassung im Sindabadkreise eine vorderasiatische sein; doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß der ungeheure Kreis der unzähligen indischen Märchen noch keineswegs ganz bekannt ist.

Der Glaube an derartige Umwandlungen läßt sich nun zwar als allgemein menschlicher betrachten und man ist deshalb nicht genöthigt, alles, was sich darauf bezieht, aus Einer Quelle abzuleiten. Dennoch ist, bei dem großen Einflusse, den gerade der Sindabadkreis auf die europäischen Märchenformen ausübte, die Wahrscheinlichkeit dafür, daß später auftretende, in ihm erscheinende verwandte Auffassungen aus ihm abzuleiten sind, und so nehme ich keinen Anstand, die in Bojardo's Orlando innamorato, II, 3, 33 und 34 erscheinenden gleichwirkenden Quellen mit denen im Sindabadkreise in Zusammenhang zu bringen. [1])

Wie die meisten Märchen und deren Elemente, beruht auch diese Geschlechtsverwandlung auf einem religiösen Hintergrunde, und dieser tritt uns entschieden in der Sage von der Idâ, der Tochter des Manu, entgegen. Nach dem Vischnu-Purana (von

[1]) Vgl. auch Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes, S. 104, Note. Keller, Li Romans des Sept Sages, CXLIV und CXLII, und Dyocletian, Einleitung, S. 46 und 47.

Wilson, S. 349) hatte Manu, ehe ihm noch Söhne zu Theil geworden waren, dem Mitra und Varuna ein Opfer dargebracht, um Söhne zu erlangen; bei diesem Opfer war aber eine Unregelmäßigkeit vorgefallen und infolge davon wurde ihm nur eine Tochter, Idâ, geboren. Durch die Gunst der beiden Götter ward sie jedoch in einen Mann, Namens Sudyumna, verwandelt. Später wurde sie aber infolge eines Fluches von Siva wieder Weib, als solches von Budha, dem Sohne des Mondes, schwanger und gebar den Purûravas. Nach dessen Geburt wurde sie durch Vischnu's Gunst, auf das Gebet der Rischi, wieder zu einem Manne, zu Sudyumna. — Im Matsja-Purana wird dem Manu sogleich ein Sohn geboren, Ida (Masculinum von Idâ), den der Vater zum König der sieben Inseln (d. i. der Welt) macht. Bei einer Rundreise durch seine Besitzungen geräth er in den Hain des Siva; in diesem war einst Siva's Gemahlin, Parvati, zur Unzeit von Weisen gestört worden; und infolge davon hatte Siva ihr versprochen, daß jeder Mann, der diesen Hain betreten würde, sich in eine Frau verwandeln solle. So wird denn auch Ida sogleich verwandelt und zur Idâ. Nach einiger Zeit suchen ihn seine Brüder, und als sie ihn so verwandelt finden, wenden sie sich an ihres Vaters Priester Vasischtha, um den Grund zu erfahren. Er theilt ihnen denselben mit und befiehlt ihnen, sich an Siva und seine Gemahlin mit Gebet zu wenden. Diese verkünden, daß, sobald Ikshvâku (einer ihrer Brüder) ein Pferdeopfer gebracht haben würde, sie ein Zwittergeschöpf (kimpurusha) Sudyumna werden würde, welches abwechselnd einen Monat Mann, einen Monat Weib sein würde. — Der Vayu-Purana stimmt bezüglich der Geburt als Tochter Idâ und der ersten Umwandelung (in Ida oder Sudyumna) mit dem Vischnu-Purana, bezüglich der nachfolgenden mit dem Matsja; nur fehlt hier und sonst — außer im Bhâgavata-Purana, IX, 1, 39, was Wilson entgangen ist — der monatliche Wechsel des Geschlechts (vgl. Wilson zu Vishnupur., 349, Note). — Im Bhâgavata-Purana, IX, 1, 13 fg., tritt der besondere Zug hinzu, daß, als Manu das Opfer um Erhaltung eines Sohnes vollziehen läßt,

seine Gattin den Priester Vasishtha bittet, ihr eine Tochter zu geben; infolge dieser Bitten spricht er das Wort vashat falsch aus, und dies bewirkt, daß eine Tochter geboren wird. Durch sein Gebet wird sie jedoch von Hari in den Helden Sudyumna verwandelt. Die weiteren Umwandlungen finden wesentlich wie im Matsja-Purana statt. Doch hebe ich die Rückwandlung in eine Frau hervor, weil sie auffallende Aehnlichkeit mit der Darstellung im Sindabadkreise hat. Sie lautet IX, 1, 23 fg.:

„Als dieser einst, o Großkönig, zur Jagd sich in den Wald begab,
Von vielen Räthen umgeben, reitend auf einem Sindhuhengst,
Bewaffnet mit dem Glanzbogen und wunderbaren Pfeilen auch,
Gerüstet wie zur Jagd passend, so ging er in das Nordgebiet.
Dort gelangte er am Meru zum Wald, der Sukumara heißt,
Wo Sarva [1]) ruht, der Hochhehre, mit Uma [2]) sich in Lust erfreu'nd.
Kaum eingetreten, erblickte Sudyumna, der Feindtödtende,
Sich selbst als Weib, o Mannherrscher! sowie als Stute seinen Hengst.
Da wurden seine Reisigen, des Geschlechtes Umwandelung
Erblickend, im Gemüth traurig, sahen einer den andern an.
Der König sprach:
«Wie bewirkte der Ort dieses? durch wen erhielt er diese Macht?
Diese Frage beantworte! denn große Neugier fesselt mich.»
Suka sprach:
«Einstens nahten, um Sambhu [3]) zu sehen, werkreiche Weise sich,
Welche den Welten Licht spenden, alles Zwielicht vernichtendes;
Sie erblickend, erhob schamvoll sich die nackende Ambikâ
Aus ihres Gatten Schos eilig und warf sein Unterkleid sich um.
Die Weisen, sie sich umarmend in Lust erblickend, kehrten um
Und gingen zu der Einsiedlei des Nara und Narâyana
Darauf sagte der Hochhehre, von Lieb' erfüllt zu seinem Weib:
„Wer diesen Ort betritt, werde umgewandelt zu einer Frau."
Von dieser Zeit an wird dieser Wald gemieden von Männern»."

Dieser Geschlechtswechsel beruht, wie mir scheint, noch auf der alten, den Indogermanen eigenen doppelgeschlechtigen Auffassung ihrer Gottheiten, über welche ich Einiges in der Zeitschrift

[1]) Name des Siva.
[2]) Name seiner Gattin.
[3]) = Siva.

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VIII, 455 und 456, angemerkt habe. Sie ist auch in der Personification des Gebetes ida zu erkennen. Schließlich bemerke ich, daß, wie Purûravas Sohn der Idâ ist (vgl. auch Böhtlingk-Roth, Wörterbuch, unter Aida), so auch von ihm im Siva-Purana berichtet wird, daß er, infolge eines Fluches der Parvatî (ähnlich wie oben Ida durch Veranlassung derselben), den einen Monat Mann, den andern Weib war (Summary of the Sheeve Pourana in Ancient Indian Literature illustrative of the Asiatic Researches. London 1809, Kapitel 60). — Ueber den Geschlechtswechsel der Hyänen vgl. Coraes, μυθων Αισωπειων συναγωγη (Paris, S. 453 zu Fab. 181, 182).

§. 10. Die andere Erzählung ist augenscheinlich eine die Heiligkeit der Ganga verherrlichende Legende, doch habe ich ihre Quelle noch nicht finden können. Der Vollständigkeit wegen, damit alles zu dem Grundwerk des Pantschatantra Gehörige in diesem Werke sich vereinigt finde, theile ich sie im Auszuge mit.

„Im Süden, in der Nähe des Meeres, ist eine Stadt, Netravaty-patna. Da lebte ein armer Brahmane; dieser wollte aus Armuth in die Fremde ziehen, als ihn ein Kaufmann traf und aufforderte, sich mit ihm zu associiren. Sie schifften sich nach einer Insel ein, wo der Kaufmann viele Güter auf Credit nahm und in vier Monaten zu bezahlen versprach; zum Unterpfande ließ er den Gläubigern seinen Associé, den Brahmanen, und segelte ab. Allein sein Schiff ging unter. Die Gläubiger, denen dies unbekannt blieb, warteten die vier Monate ruhig ab; dann aber bildeten sie sich ein, man habe sie betrügen wollen, und rächten sich an dem Associé. Sie ließen ihn in Eisen legen, in denen er zehn Jahre schmachtete und dann starb. Selbst seinem Leichnam versagten sie die letzte Ehre und ließen ihn ins Meer werfen. Fische fraßen ihn bis auf den Schädel. Diesen warfen die Wogen ans Ufer, nachdem ihn das lange Treiben im Meere und die Reibung an den Gegenständen, mit denen er zusammengestoßen war, so glatt und glänzend gemacht hatten, daß seine ursprüngliche Form nicht mehr zu erkennen war; außerdem hatte er sich mit Ambra

und andern schön duftenden Substanzen gefüllt. Eine Person, die ihn fand, verkaufte ihn an einen Reisenden; dieser kam in die Nähe der Ganga und bot ihn hier einem Radschaputra an. Dieser hielt ihn für etwas höchst Werthvolles und kaufte ihn zu hohem Preise. Nachher entdeckt man, daß es eigentlich ein Schädel sei und er wird in die heiligen Fluten der Ganga geworfen, „damit sein ursprünglicher Besitzer durch sie Ablaß von seinen Sünden und Zulaß im Himmel erlange", . . . „sodaß der Brahmane nach einer langen Kette von Unglücksfällen endlich, lange Zeit nach seinem Tode, das unschätzbare Glück genoß, daß seine letzten Ueberreste in den Wellen des heiligen Flusses begraben wurden" (Dubois, S. 24—27). Vgl. §. 71 „das armenisch-europäische Märchen von der Mishandlung des Leichnams eines Schuldners und dem Segen, der demjenigen zu Theil ward, der ihn davon befreite und begrub". Vielleicht steht auch eine Geschichte im türkischen Tûtî nâmeh (Rosen, II, 85) mit der besprochenen in einiger Verbindung.

Ob mit dieser Geschichte in irgendeinem Zusammenhange auch die vom „unglücklichen Kaufmann" in den Zehn Vezieren [1]) steht, will ich nicht mit Bestimmtheit behaupten; doch glaube ich auf sie hinweisen zu müssen.

§. 11. Außer diesen beiden Erzählungen scheinen die Einleitungen der südlichen Bearbeitungen (Dubois) des Pantschatantra noch einige andere enthalten zu haben (Dubois, S. 27), doch hat Dubois weiter keine mitgetheilt.

§. 12. Von den beiden bisher besprochenen Einleitungen — der der sanskritischen Texte und der des südlichen (Dubois) Pantschatantra — hat die arabische Bearbeitung, wie schon bemerkt, keine Spur. Statt ihrer finden sich in der Recension, welche Silv. de Sacy edirt hat, vor dem eigentlichen Werke vier Kapitel.

---

[1]) Historia decem Vezirorum et filii regis Azad Bacht ex Arabico in latinum conversa (von Gustav Knös), I, 51; vgl. Tausendundeine Nacht, übersetzt von Weil, II, 625, und Keller, Li Romans des Sept Sages, CLII; Dyocletian, Einleitung, S. 48.

Das erste (in Knatchbull's englischer Uebersetzung; S. 2—32) derselben wird im Anfange bezeichnet als herrührend von بهنود بن سحوان, Behnûd, Sohn des Sahwân, bekannter unter dem Namen علىّ بن الشاه الفارسى, Ali, Sohn des Alschâh der Fâresi (Perser). [1]) Es ist schon an und für sich kein vernünftiger Grund, an dieser Angabe zu zweifeln, somit dieses Kapitel dem arabischen Bearbeiter Abdallah ben Almokaffa abzusprechen. Dafür spricht auch der Umstand, daß sich dieses Kapitel nicht in allen arabischen Manuscripten findet und sowol in der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah fehlt, als in der griechischen und in der lateinischen, welche letztere die hebräische repräsentirt. Wir folgern daraus, daß es, als diese drei voneinander unabhängigen (s. §. 3) Uebersetzungen abgefaßt wurden, entweder noch gar nicht existirte, oder wenigstens noch in den meisten Handschriften fehlte. Es verdankt seine Abfassung wol nur dem Wunsche, etwas über die Entstehung des berühmten Buches mitzutheilen — ein Wunsch, welcher auch die sanskritische Vorrede herbeiführte und später eine ganz von jenen abweichende Einleitung in Husaïn Vaïz' Bearbeitung. Wenn übrigens Silv. de Sacy mit Recht vermuthet, daß der Verfasser desselben zu der Familie des Alschâh gehöre, den er als einen der Schriftsteller der ersten Jahrhunderte der Hedschra nachweist (Mém. hist., S. 15, Note), so würde es zwar vielleicht älter sein, als man nach den angeführten Ermangelungen annehmen dürfte, würde sich aber dann erst spät eine allgemeinere Aufnahme in die Handschriften des Kalilah und Dimnah erworben haben.

Es beruht wesentlich nur auf der von den Arabern gefabelten Verbindung des Königs Dabschelim, welchen sie einzig, durch seine Stellung im Kalilah und Dimnah als Fragender, kennengelernt hatten, mit dem König Porus, der ihnen als Zeitgenosse von Alexander dem Großen weniger aus der Geschichte als aus

---

[1]) Silv. de Sacy's Ausgabe, S. 2, und im Mém. histor. davor, S. 15, Z. 9 v. u.

der Masse von Fabeln über letztern bekannt geworden war. Diese Verbindung beginnt also mit dem Bekanntwerden der arabischen Bearbeitung des Kalilah und Dimnah etwa um 750 nach Chr. Sie tritt uns historificirt zuerst bei Masudi (um 940) entgegen, und dieser Zeitraum war vollständig genügend, daß sie sich gestalten und im Glauben der leichtgläubigen, mit wenig Kritik und vieler Phantasie begabten Araber festsetzen konnte.

Die erwähnte Einleitung erzählt ziemlich phantastisch zunächst das Zusammentreffen von Für (Porus) mit Alexander dem Gr. und dessen hinzugefabelten Tod durch letztern, dann die Unterwerfung seines Landes, dessen Aufstand nach seinem Abzuge und die Wahl des Dabschelim zum König. Ob hierbei Nachrichten über Tschandragupta mitwirkten, wage ich nicht zu entscheiden. Dabschelim, nachdem er sich fest fühlt, erweist sich als Tyrannen. Der brahmanische Philosoph Bidbai faßt den Entschluß, ihn auf den Weg der Mäßigkeit und Gerechtigkeit zurückzuführen; diesen Entschluß theilt er seinen Schülern mit, um ihren Rath und Beistand in Anspruch zu nehmen. Dabei erzählt er ihnen eine Fabel, welcher wir im sanskritischen Pantschatantra (I, 15, s. §. 86) als späterm Zusatze begegnen werden. Sie findet sich nicht in der arabischen Bearbeitung (im Kalilah und Dimnah), wol aber im Tûtî nâmeh (s. a. a. O.). Aus diesem ist sie in das vorliegende Kapitel übernommen. Vergebens widerrathen die Schüler; der Weise geht zum König und macht ihm Vorstellungen; dieser geräth darüber in Wuth und befiehlt, Bidbai zu tödten; verwandelt jedoch alsdann die Strafe in hartes Gefängniß. Als er da einige Zeit zugebracht, dachte der König in einer schlaflosen Nacht über die Bewegungen der Himmelskörper und Aehnliches nach; dadurch wurde er an Bidbai erinnert, machte sich Vorwürfe über seine Ungerechtigkeit gegen ihn, ließ ihn aus dem Gefängniß holen und machte ihn zum Minister.

Aehnliche Situationen — Weise oder in Ungnade gefallene Veziere im Kerker, die, um Fragen zu lösen, plötzlich wieder aus ihren Kerkern geholt werden — mögen im Orient zu oft in Wirklichkeit vorkommen, als daß wir ein literarisches Vorbild für die

hier ausgezogene Darstellung nöthig hätten. Doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß in dem indischen Original des persischen Tûtî nâmeh, aus welchem auch jene Fabel stammt, in der Çukasaptati, sich die Geschichte von König Nanda's ungerecht eingekerkertem Minister findet (47 und 48, vgl. dazu Somadeva's Märchensammlung, Uebersetzung von Brockhaus, 13, 14; Dsanglun, 190, 191, und einen Aufsatz von mir in Westermann's Illustrirten Monatsheften), welche, wenn sie in die persische Bearbeitung übergegangen und dem Verfasser dieses Kapitels bekannt war, auf seine Darstellung von Einfluß sein konnte; vgl. übrigens auch: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 98, Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I, 29 und danach Tausendundeine Nacht, übersetzt von Weil, IV, 10. Moradbak in Tausendundein Tag (Prenzlau, VIII, 202) ist der hier vorliegenden Darstellung so nahe verwandt, daß sie vielleicht stark davon beeinflußt war.

Als Minister sieht Bidbai natürlich seinen Wunsch, des Königs Aufführung zu ändern, gekrönt. Der König wird ein Gegenstand der Anbetung für seine Unterthanen; sobald er durch Bidbai's Verwaltung sein Reich gesichert sieht, beschäftigt er sich mit der Geschichte seiner Vorgänger, und dadurch wird der Wunsch in ihm erregt, unter seiner Regierung ein bedeutendes Werk abgefaßt zu sehen. Er bittet daher Bidbai um ein Buch, welches, außer anderm, nützliche Lehren enthielte über die Art, wie sich Könige zu benehmen haben, um sich die Treue und den Gehorsam ihrer Unterthanen zu sichern. Er verwilligt ihm dazu ein Jahr Zeit. Bidbai zieht sich darauf mit einem seiner Schüler in ein Gemach zurück, zu welchem er niemand Zutritt verstattet, und dictirt ihm hier das Werk in 14 Kapiteln, deren jedes eine Frage und in der Erzählung eine Antwort enthält; diese verband er zu einem Buche und nannte dies Kalilah und Dimnah. Nach einem Jahre ist es vollendet und wird dem König vorgelesen. Dieser bietet Belohnungen dafür; doch Bidbai weist sie zurück und wünscht nur, „daß das Werk sorgfältig bewahrt werde, damit es nicht gestohlen werde und in die Hände der Perser falle" (eine prophetische Ahnung ex post).

Damit ist eigentlich die Aufgabe dieses Vorworts erledigt; kurz wird nur hinzugefügt, daß sich Khosru Anushirvan vermittelst des Barzûyeh (so wollen wir, dem Herkommen gemäß, fortfahren, diesen Namen zu schreiben, obgleich die arabische Aussprache Burzweih [1]) ist) in Besitz desselben gesetzt und es unter den Schätzen der Könige von Persien aufbewahrt habe.

§. 13. Auf diese erste Einleitung folgt in Silv. de Sacy's Recension eine zweite im zweiten Kapitel (Knatchbull, S. 32—46), in welchem Barzûyeh's Sendung nach Indien und die Erwerbung des Werks erzählt wird. Dieses Kapitel findet sich auch in der griechischen Uebersetzung und zwar als deren Anfang und wird auch in der Ἀνακεφαλαίωσις [2]) als solcher bezeichnet; es umfaßt in der upsaler Ausgabe (s. §. 3, S. 9) S. 7—21, bei Possinus S. 547—551. Es folgt daraus, daß es wenigstens schon vor dem 11. Jahrhundert existirte. Der Inhalt ist bei Silv. de Sacy und fast ganz übereinstimmend in der griechischen Uebersetzung ungefähr folgender. [3]) Khosru Anushirvan hat von einem in Indien existirenden Buche gehört, welches jede Art von Belehrung enthalte. Er befiehlt daher seinem Vezier Buzûrdschmihr, einen tüchtigen, für Wissenschaft eifrigen Mann, der Kenner der indischen und persischen Sprache sei, auszusuchen. Der Vezier wählt Barzûyeh. Dieser erhält den Befehl, jenes Werk, welches sich in der Bibliothek des Königs von Indien befinden soll, sich

[1]) Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, S. 6.

[2]) Diese ist bis jetzt nur aus dem upsaler Codex bekannt und ein sehr curioses Ding; in ihr wird das ganze Werk in zwei Haupttheile getheilt: 1) die Sendung des Περζωε, wie hier Barzuyeh genannt wird; 2) das indische Buch; dieses zerfällt dann wieder a) in die Geschichte der beiden Schakale (bei Symeon Abschnitt 1, 2 = Silv. de Sacy, c. V, VI) und b) die von der Ringeltaube (dies ist die Bedeutung von περιστράχηλος περιστερά, was ich wegen des upsaler Herausgebers bemerke), bei Symeon Abschnitt 3 = Silv. de Sacy, c. VII. Von allen übrigen Partien ist nicht die Rede.

[3]) Einen Auszug aus der Darstellung im Iyar-i-Danish s. bei Malcolm, Sketches of Persia, I, 138—143.

zu verschaffen. Er geht nach Indien, findet dort große Schwierigkeiten, befreundet sich jedoch endlich mit einem Inder und erhält durch dessen Beistand nicht blos das gesuchte, sondern auch andere Werke von großem Werthe (Knatchbull, S. 41). Barzûyeh arbeitet nun Tag und Nacht, um sie ins Persische zu übersetzen, da er fürchtet, daß der König von Indien danach fragen und dann der Zweck seiner Reise vereitelt werden möchte. Dann kehrt er auf Khosru's Befehl zurück. In großer Versammlung liest er den Inhalt des Buches vor. Alle sind darüber in Bewunderung. Der König läßt ihm die reichsten Geschenke vorlegen, er lehnt sie bis auf ein Gewand ab, bittet aber den König, daß er seinem Vezier befehlen möge, eine kurze Geschichte von seinem (Barzûyeh's) Leben abzufassen und dieser eine Stelle vor der Erzählung vom Löwen und Stier (= Kalilah und Dimnah, V, Pantschatantra, I), also an der Spitze des eigentlichen Werkes, einzuräumen.

Dieselbe Einleitung findet sich auch in der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah; er hat ihr eine lange eigene Vorrede vorausgeschickt [1]); dann folgt sie aber sogleich [2]), sodaß sie, wie in der griechischen Uebersetzung, an der Spitze des Uebersetzten steht. Sie wird hier dem arabischen Uebersetzer Almokaffa zugeschrieben [3]), was jedoch weder in den arabischen Handschriften, die Silv. de Sacy benutzt hat, noch in der griechischen Uebersetzung der Fall ist und wahrscheinlich überhaupt nicht im arabischen

---

[1]) Bei Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 103—112 im Auszuge mitgetheilt.

[2]) Silv. de Sacy, a. a. O., S. 112 (vgl. die folgende Note); Mém. histor. vor der Ausgabe, S. 41.

[3]) A cette préface (die eigene des Nasr-Allah) du traducteur persan succède celle du traducteur arabe Ebn-Almocaffa. Elle est intitulée: مفتتح كتاب. Introduction au livre et commence ainsi

چنين كويد ابو الحسن عبد الله بن المقفّع.

Voici ce que dit Aboul'hasan Abd-allah ben-Almocaffa (bei Silv. de Sacy, a. a. O., S. 112).

Original stand. Denn hier wird das nachfolgende dritte Kapitel ausdrücklich dem Almokaffa zugeschrieben [1]), was schwerlich geschehen wäre, wenn dieses schon von dem vorhergehenden so bestimmt gesagt gewesen wäre.

In der lateinischen Uebersetzung des Johann von Capua, welche uns mit überaus wenigen Ausnahmen die hebräische repräsentiren darf, sowie in der von Raimond de Beziers fehlt dieses Kapitel an dieser Stelle vollständig; beide beginnen — nach Voraussendung eigener Vorreden — unmittelbar mit einem Abschnitte, welcher dem dritten Kapitel bei Silv. de Sacy entspricht, bei Johann von Capua Prologus genannt wird und bei Raimond de Beziers als Capitulum I bezeichnet ist. [2]) Erst hinter diesem folgt in der Kürze etwas über die Sendung des Barzûyeh nach Indien und die Erwerbung des Werkes, was jenem dritten Kapitel im allgemeinen entspricht, jedoch viel kürzer ist und in einem sehr wesentlichen Punkte von ihm abweicht. In Johann von Capua's Uebersetzung bildet es gar keinen besondern Theil, bei Raimond ist es als Capitulum II bezeichnet. [3])

Es ist schon an und für sich kein Grund da, anzunehmen, daß der hebräische Bearbeiter in Bezug auf die Versetzung oder Veränderung dieses zweiten Kapitels der arabischen Bearbeitung willkürlich verfahren sei. Der ganze Charakter seiner Uebersetzung, wie er uns im Folgenden entgegentreten wird, berechtigt nicht allein nicht dazu, sondern verbietet sogar jede Vermuthung der Art; im vorliegenden Falle aber wird sie speciell abgewiesen zunächst durch die Uebereinstimmung mit Raimond de Beziers. Denn dessen Uebersetzung, obgleich durch die von Johann von Capua

---

[1]) Kalilah und Dimnah, in der Ausgabe S. 45, Ueberschrift; Knatchbull's englische Uebersetzung, S. 47.

[2]) Vgl. die Ausgabe der lateinischen Uebersetzung des Johann von Capua und, bezüglich Raimond's, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 2, 13 fg.

[3]) Wegen seiner Wichtigkeit hat es Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 48, mitgetheilt.

beeinflußt, beruht wesentlich auf einer von ihr unabhängigen, und dies zeigt sich speciell gerade an der hier in Betracht kommenden Stelle durch mehrere sogleich zu erwähnende wesentliche Verschiedenheiten, sodaß wir also zwei voneinander unabhängige und in Bezug auf die Anordnung und den Inhalt des zweiten Kapitels in Silv. de Sacy's Recension im wesentlichen miteinander übereinstimmende Uebersetzungen vor Augen haben, woraus sich unzweifelhaft ergibt, daß sie auf einer arabischen Recension beruhen.

Aus diesem Ergebniß, zusammengehalten mit dem aus der Uebereinstimmung des arabischen Textes bei Silv. de Sacy mit der griechischen und persischen Uebersetzung gefolgerten, geht hervor, daß es etwa vor dem 12. Jahrhundert zwei in Bezug auf die Stellung und den Inhalt des jetzigen zweiten Kapitels differirende Recensionen der arabischen Bearbeitung gab. Es entsteht die Frage, welche von ihnen die ältere sei. Die Entscheidung darüber wird uns wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit die Differenz im Inhalte geben.

Während in der oben gegebenen Fassung der persische König von einem indischen Buche gehört hat und dieses — mit großer Schwierigkeit — herbeigeschafft wird, heißt es in den Resten der andern Recension, daß der Arzt Berzebuy (so nennt Raimond [1]) unsern Barzûyeh) einst ein Buch fand, in welchem es hieß, „daß in Indien hohe Berge sind, auf denen gewisse Bäume und Kräuter wachsen, aus welchen ein Mittel bereitet werden könne, durch welches man die Todten zu erwecken vermöge". Dies habe er dem König von Persien mitgetheilt und sei darauf, mit dem Auftrage, sie zu suchen, von ihm nach Indien gesandt worden. Dort habe er ein Jahr lang Kräuter u. s. w. vergebens probirt; darüber sei er verstört geworden und habe den indischen Weisen erzählt, was er begehre. Darauf hätten ihm diese geantwortet: „jene Stelle enthalte nur eine allegorische Mittheilung: unter den

[1]) In der Uebersetzung des Johann von Capua ist die Darstellung minder genau als bei Raimond, wie sich aus der sogleich zu erwähnenden in Firdusi's Schah-nâmeh ergibt.

Bergen seien weise und verständige Männer zu verstehen; unter den Bäumen und Pflanzen die Weisheit und der Verstand, die in deren Herzen wachsen; die Mittel aber, welche damit bereitet würden, seien die Schriften der Lehre und Weisheit, die jene abfaßten; die Todten, die dadurch erweckt würden, seien die der Weisheit Unkundigen und Thören" u. s. w. Durch diese Auslegung bestimmt, sucht er nun diese Schriften und übersetzt sie; eine von diesen sei das Buch Kalilah und Dimnah, in welchem, nach der Uebersetzung von Johann von Capua, der König Disles (hebr. דיסלס [1]), Corruption von einstigem דיסלם, durch die so leichte Verwechselung von schließendem m und s im hebr. Worte, und letzteres durch Verwechselung von arab. ـم und ـس entstanden) den Philosophen Sendebar befragt, bei Raimond aber dieser Philosoph Bendabeh (aus بيدباى, durch die so leichte Verwechselung von arab. ـم mit ـى) genannt wird, worin ein Hauptbeweis dafür, daß seine Uebersetzung an dieser Stelle von Johann von Capua ganz unabhängig ist.

Dieselbe Darstellung kehrt wesentlich bei Firdusi in dem Abschnitt des Schah-nâmeh wieder, welchen er der Erwerbung des Kalilah und Dimnah gewidmet hat. [2]) Wenn es völlig unzweifelhaft wäre, daß dieser das Wesentliche derselben schon in seinem Exemplar des Kalilah und Dimnah gefunden, so würde, da er zwischen 960 und 1030 lebte, die Recension desselben, auf welcher die hebräische Uebersetzung und die Quelle der Raimond'schen beruht, sich mit Entschiedenheit als fast ein Jahrhundert älter als die griechische Uebersetzung erweisen. Allein möglicherweise könnte man diese Annahme bezweifeln; man könnte sogar auf die Vermuthung gerathen, daß dieser ganze Bericht über die Erwerbung des Kalilah und Dimnah erst durch Firdusi's brillante Darstellung in die andere arabische Recension gedrungen sei, wie er höchst

[2]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 424.

[3]) Abgedruckt bei Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 140; deutsch von v. Hammer in Jolowicz, Polyglotte der orientalischen Poesie (2. Ausg., Leipzig 1856), S. 497.

wahrſcheinlich von da aus — mittelbar oder unmittelbar — auch in Nasr-Allah's eigene Vorrede überging. [1]) Ich halte für meine Perſon eine derartige Vermuthung für höchſt willkürlich, glaube im Gegentheil, daß eine geſunde Kritik nicht anders ſchließen kann, als daß, da Firduſi's Darſtellung in einer alten, durch zwei unabhängig voneinander daſtehende Autoritäten repräſentirten Recenſion des Kalilah und Dimnah vorliegt, ſie ihrem Weſen nach auf dieſer beruht. [2]) Wird dieſes zugegeben, ſo ſteht feſt, daß die Recenſion, auf welcher die hebräiſche und Raimond's Ueberſetzung beruhen — alſo ihre Anordnung und Subſtanz des zweiten Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion — ſchon gegen 100 Jahre vor der griechiſchen Ueberſetzung exiſtirte. Beide Recenſionen ſind alſo auf jeden Fall alt. Welche iſt die älteſte? Ich entſcheide mich für die Grundlage der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung und zwar zunächſt aus folgendem Grunde: das Motiv — nämlich die Sage, daß es in Indien Bäume u. ſ. w. von der bemerkten Eigenſchaft gebe —, welches die Erwerbung des Kalilah und Dimnah veranlaßt, war eine weitverbreitete, auch nach China — hier in der Form der Unſterblichkeitspflanze — gedrungene Sage. [3]) Dieſe ſtammte, worauf auch ſchon ihre Bekanntſchaft in China deutet, aus buddhiſtiſchen Schriften; ſo heißt es im Lotus de la bonne loi (Burnouf's Ueberſetzung, S. 83): „mais il existe dans l'Himavat le roi des montagnes quatre plantes médicinales; — la première se nomme celle qui pos-

[1]) ſ. bei Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 108. Denn da er nach der andern Recenſion überſetzte, iſt es nicht wahrſcheinlich, daß er auch jene vor ſich gehabt habe. Auch weicht er in Einzelheiten ab. Doch ſcheint er nur nach dem Gedächtniß zu referiren, und deshalb wäre es auch möglich, daß ſeine Darſtellung urſprünglich aus der Lectüre der andern Recenſion herrühre. Ob Kazvini bei Gildemeiſter (Scriptorum Arab. de reb. Ind. loci, p. 79) auf Firduſi oder der einen arabiſchen Recenſion beruhe, will ich nicht entſcheiden.

[2]) Vgl. auch Mohl's Préface zu Firdousi, Livre des rois, IV, 11.

[3]) Vgl. Renaud, Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde (Paris 1849, S. 130).

sède toutes les saveurs et toutes les couleurs; la seconde celle qui delivre de toutes les maladies; la troisième celle qui neutralise de toutes les poisons; la quatrième celle qui procure le bien-être dans quelque situation que ce soit" — und obgleich hier nicht gerade dieſelben Eigenſchaften wie im Kalilah und Dimnah und in der chineſiſchen Auffaſſung erſcheinen, ſo ſieht man doch, daß die hier hervorgehobenen auf demſelben Ideenkreiſe beruhen; in den brahmaniſchen Anſchauungen und Schriften (z. B. im Harivança) iſt alles auf die Pâridſchâtablume gehäuft. In der Zeit des Khosru war aber der Buddhismus in Indien noch in voller Blüte und gerade damals von hohem Einfluß auf die benachbarten Länder, und lieſt man Barzûyeh's Lebensbeſchreibung (das vierte Kapitel in Silv. de Sacy's Recenſion), ſo kann man ſich unmöglich des Gedankens enthalten, daß er in buddhiſtiſchen Schriften ſehr bewandert, in ihren Gedankenkreis tief eingegangen war. Dieſes Motiv erſcheint nun ſchon bei Firduſi, während deſſen Lebens erſt Indien den Arabern bekannter zu werden begann; es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß es vor ſeiner Zeit von irgendeinem Araber erfunden ſein könnte; ebenſo wenig, wie bemerkt, hat er es ſelbſt erfunden, und ich bin daher der Anſicht, daß die Erwerbung des Kalilah und Dimnah, wie ſie in der Recenſion, die der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung zu Grunde liegt, dargeſtellt wird, nicht allein die ältere arabiſche Darſtellung iſt, ſondern ſogar, daß ſie von dem Herausgeber der Pehlewiüberſetzung herrührt. Dafür ſprechen auch noch folgende Umſtände. Auf dieſe Darſtellung, welche ſich augenſcheinlich nur als eine kurze Notiz gibt, folgt bei Johann von Capua das Kapitelverzeichniß und alsdann, als erſtes Kapitel, „das Leben des Barzûyeh"; damit ſtimmt Silv. de Sacy's Recenſion inſofern überein, als ſie (S. 58) das Kapitelverzeichniß (zwar hinter dem dritten Kapitel, deſſen Reſtex bei Johann von Capua und Raimond der Notiz vorhergeht) aber ebenfalls dicht vor Barzûyeh's Lebensbeſchreibung hat. Andererſeits ſtimmt auch Nasr-Allah inſofern damit überein, daß er das Kapitelverzeichniß (zwar noch vor der Ueberſetzung von Silv. de Sacy's drittem Kapitel), aber

unmittelbar hinter dem Reflex der kurzen Notiz bei Johann von Capua (der Ueberſetzung von Silv. de Sacy's zweitem Kapitel) hat. [1]) Dieſe Differenzen erklären ſich dadurch mit einem Schlage, daß man annimmt, daß das eigentliche Pehlewibuch, dem Wunſche des Barzûyeh gemäß, mit ſeiner Lebensbeſchreibung begann, dieſe alſo das erſte Kapitel derſelben bildete, gerade wie in der hebräiſchen Ueberſetzung, daß ihm aber das Kapitelverzeichniß mit einer unmittelbar davorſtehenden — vielleicht von Khosru Anuſhirvan's Vezier herrührenden — kurzen Notiz über die Erwerbung des Kalilah und Dimnah vorherging, wie ebenfalls in der hebräiſchen Ueberſetzung. Die Stellung dieſes Kapitelverzeichniſſes war alſo von zwei Seiten aus bestimmt; es folgte der Notiz und ging voraus der Lebensbeſchreibung. Als ſich nun an die Stelle jener kurzen Notiz die längere Darſtellung (in Silv. de Sacy's zweitem Kapitel) ſetzte und als eigentliche Einleitung an die Spitze des Werkes geſtellt wurde (abgeſehen natürlich von Silv. de Sacy's erſtem Kapitel, welches, wie wir [§. 12] geſehen, erſt ſpäter hinzugefügt ward), folgte in der Recenſion, auf welche Nasr-Allah's Ueberſetzung gebaut iſt, das Kapitelverzeichniß ihm ebenfalls nach, als zu ihm gehörig; in derjenigen Recenſion dagegen, welcher Silv. de Sacy gefolgt iſt, behauptete es ſeine Stelle vor der Lebensbeſchreibung.

Der Grund, warum an die Stelle jener kurzen Notiz das weitläufige zweite Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion trat, ſcheint mir kein anderer zu ſein, als weil das Motiv, welches in dieſer zur zufälligen Auffindung des Kalilah und Dimnah führte, im Verhältniß zu dem ſo hochgeſchätzten Werke läppiſch zu ſein ſchien; ſowie denn auch dem Verfaſſer dieſes Kapitels die Zufälligkeit der Auffindung dem Werthe des Werkes nicht angemeſſen ſcheinen mochte.

Dieſer Ausführung gemäß begann das Pehlewiwerk mit der beſprochenen kurzen Notiz, welche etwa wie eine Vorrede an der Spitze deſſelben ſtand. Vor dieſe ſetzte alsdann der arabiſche

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 113 fg.

Ueberſetzer Almokaffa ſeine Abhandlung über das Buch, welche bei Johann von Capua gewiß ebenfalls richtig als Prologus bezeichnet iſt.

Mit dieſen Annahmen fällt die ſonderbare Erſcheinung weg, daß das Werk zwei Vorreden hätte, die, wenn das zweite Kapitel ſeine Stelle vor dem dritten ſchon urſprünglich hatte, beide dem arabiſchen Bearbeiter zugeſchrieben werden müßten — wie denn auch Nasr-Allah, wie wir oben geſehen, das zweite Kapitel ohne Zweifel auf eigene Fauſt dem Almokaffa zuſpricht —, während es doch viel wahrſcheinlicher geweſen wäre, daß dieſer beide zu einer verarbeitet haben würde.

Wir nehmen demnach an, daß Almokaffa nur eine Vorrede dem Werke vorausſchickte, wie dies natürlich iſt und auch ſeine Beſtätigung bei Ibn-Khallikan findet. Denn dieſer (im 14. Jahrhundert) bemerkt (II, 125 der Ausgabe von Wüſtenfeld, I, 432 der engliſchen Ueberſetzung von Slane), daß die Abhandlung zu Anfang des Kalilah und Dimnah von Almokaffa ſei; mit dieſer Abhandlung kann er aber nur das dritte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion gemeint haben und wir können mit Entſchiedenheit daraus folgern, daß in der Recenſion, welche er vor Augen hatte, gerade wie in der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung, dieſes, nicht aber das Silv. de Sacy'ſche zweite Kapitel an der Spitze ſtand; beachtenswerth iſt auch, daß er augenſcheinlich — ebenfalls in Uebereinſtimmung mit dieſen — nur eine Einleitung kennt.

Auf dieſe Vorrede von Almokaffa folgte alsdann die Ueberſetzung des Pehlewiwerkes, beginnend mit deſſen Vorrede — jener kurzen Notiz — und Kapitelverzeichniß und als erſtes Kapitel habend: die Lebensbeſchreibung des Barzûyeh. An die Stelle der Pehlewivorrede trat ſpäter eine andere Darſtellung (das zweite Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion), welche durch die ausführliche Behandlung der Erwerbung des Kalilah und Dimnah geeignet ſcheinen mußte, an die Spitze des Ganzen zu treten und nun vor Almokaffa's Vorrede geſtellt ward.

Die urſprüngliche Anordnung und Form des Anfangs ſpie-

gelt also am treuesten Johann von Capua wieder, als Repräsentant der hebräischen Uebersetzung. Doch möge man dies nicht so verstehen, als ob alles und das allein, was sich bei ihm findet, den ältest-erreichbaren Text reproducire; das zu behaupten, dürfen wir nicht wagen. Die Art, wie die Abschriften des arabischen Textes genommen wurden, macht es sehr gut möglich, daß im einzelnen, also auch in dieser Notiz, manches ausgelassen oder verändert ist, was die andere Recension oder Firdusi treuer bewahrt haben.

§. 14. Es folgt in Silv. de Sacy's Recension das dritte Kapitel, welches eine Einleitung enthält, die in der Ueberschrift ausdrücklich dem arabischen Uebersetzer zugeschrieben wird [1]) und in allen Bearbeitungen wiederkehrt; bei Silv. de Sacy S. 45—59, bei Knatchbull S. 47—64, bei Symeon Seth (ed. Upsal.) S. 22—33, und in der lateinischen Uebersetzung, wo sie als Prolegomena II bezeichnet ist, bei Possinus S. 551—555; in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung ist sie als erstes Kapitel bezeichnet (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 116; Mém. hist. vor der Ausgabe S. 41), weil er annahm, daß sie an der Spitze der Pehlewiübersetzung stand (s. Anm.); in der lateinischen

[1]) In einigen Handschriften der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah wird sie zwar dem Vezier des Khosru Anushirvân, Buzurdjmihr, zugeschrieben (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 119, Note), allein dessen historische Angaben sind so unzuverlässig (vgl. §. 13 und weiterhin §. 218 fg.), daß wir auch dieser keinen Glauben schenken. Zu seiner Annahme wurde er wahrscheinlich dadurch bestimmt, daß er das in seiner Handschrift an der Spitze stehende Kapitel (s. §. 13) dem arabischen Bearbeiter glaubte zuschreiben zu müssen; er fühlte das Unnatürliche, ebendemselben noch eine zweite Vorrede zuzusprechen, und da die Ueberlieferung den Buzurdjmihr gewissermaßen als Herausgeber der Pehlewiübersetzung hinstellte (vgl. Knatchbull, S. 44—46), so hielt er es für natürlich, die zweite ihm zuzusprechen. Wäre die, wie ich angenommen habe, ältere Anordnung (§. 13) in seinem arabischen Exemplar eingehalten gewesen, so würde er, wie ich glaube, — natürlich auf eigene Hand, also gewissermaßen zufällig — die richtigen Angaben bezüglich der Autorschaft dieser beiden Kapitel uns überliefert haben.

Ueberſetzung des Johann von Capua heißt ſie, wie ich annahm, am richtigſten (ſ. §. 13) Prologus (a., 1, a. — a., 2, b., alte deutſche Ueberſetzung [Ulm 1483] A., II, a. — A., VI, b.; ſpaniſche Ueberſetzung [1]), Fol. II—V, a.), bei Raimond de Beziérs bildet ſie das erſte Kapitel (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 14). Sie handelt von dem Werthe des Werkes und trägt ſo ganz und gar den Charakter einer Vorrede, wie ſie ein erſter Bearbeiter zur Einführung eines ſolchen Werkes in eine fremde Literatur für dienlich halten mag, daß ich ſie, wie ſchon §. 13 bemerkt, unbedenklich für die Vorrede des Abdallah Almokaffa halte.

Im allgemeinen herrſcht zwiſchen allen mir bekannten Recenſionen — der arabiſchen bei Silv. de Sacy, der griechiſchen Ueberſetzung und der lateiniſchen von Johann von Capua — weſentliche Uebereinſtimmung, die jedoch nicht ſtarkes Auseinandergehen in einzelnen, ſelbſt bedeutendern Punkten hindert. Wir richten unſere Aufmerkſamkeit hier nur auf die in dieſem Abſchnitt enthaltenen Erzählungen.

Die erſte Erzählung iſt folgende: Es findet einer einen Schatz; er miethet Leute, ihn in ſein Haus zu bringen und bleibt ſelbſt bei ihm zurück. Die Miethlinge bringen aber alles ihnen Anvertraute in ihre eigenen Häuſer: Knatchbull S. 49; Wolff, Deutſche Ueberſetzung des Bidbai, S. XXVIII; Symeon Seth (ed.

---

[1]) Von dieſer Ueberſetzung iſt mir erſt vor wenigen Wochen, nachdem ich ſchon mein Manuſcript zum Druck abgeſendet hatte, durch die Liberalität der kaiſerl. Bibliothek zu Wien ein Exemplar zum Gebrauch zugeſandt worden. Sein Titel iſt: Libro llamado exemplario: en el qual se contiene muy buena doctrina y graves sentencias debaxo de graciosas fabulas. Am Ende: Fue impreso el presente libro intitulado Exemplario contra los engaños y peligros del mundo en la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, en las casas de Jacome Cromberger. Año de mil y quinietos y XLVI. Es iſt in Folio und hat 60 Blätter. Ich habe über dieſe Ueberſetzung in einem beſondern Aufſatz gehandelt, in welchem ich auch bewieſen habe, daß ſie eine etwas freie des lateiniſchen Directorium iſt, bei welcher aber die älteſte (undatirte) deutſche auf eine umfaſſende Weiſe benutzt ward. Auf ihr ruhen Firenzuola's und Doni's italieniſche Bearbeitungen.

Upsal.) S. 23; bei Poſſinus S. 552; Johann von Capua, a. 1, b.; alte deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483) A., II, b.; ſpaniſche Ueberſetzung II, b.; Doni, Moral filosophia, 3. 4; verſificirt von Baldo im Alter Aesopus bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 218; Raimond de Beziérs, mitgetheilt bei Edéleſtand a. a. O. in der Note. Die griechiſche Ueberſetzung, ſowie die lateiniſche von Johann von Capua und die Bearbeitung von Baldo ruhen auf einer ausführlichern und beſſern Recenſion, als die von Silv. de Sacy edirte repräſentirt. Insbeſondere ſtimmt Baldo bezüglich des Motivs und der Einführung der Frau mit der griechiſchen Ueberſetzung (vgl. ed. Upsal., 24, 4 und 26, 8); daß er aber nicht nach dieſer gearbeitet, beweiſen eine Menge anderer Stellen.

Die zweite: Ein junger Mann wünſcht correct zu ſprechen; er wendet ſich deshalb an einen Freund; dieſer verweiſt ihn auf ein gewiſſes Buch; daran macht er ſich, aber ohne auf den Zuſammenhang zu achten, durch welchen die richtige Bedeutung der Wörter allein erkannt werden könne; ſpäter braucht er in Geſellſchaft von Gelehrten ein Wort in falſchem Sinne, wird deshalb corrigirt, beruft ſich aber auf ſein Buch und zwar in einem Tone, welcher ſeine Ignoranz zeigt (Knatchbull, S. 50). Dieſe Recenſion ſtimmt ſo gut wie gar nicht mit derjenigen, welche der griechiſchen Ueberſetzung und der lateiniſchen von Johann von Capua zu Grunde liegt, die hier faſt ganz zuſammenſtimmen. Doch findet eine Differenz zwiſchen dem griechiſchen Text der upſaler Handſchrift und der lateiniſchen Ueberſetzung von Poſſinus ſtatt; da die lateiniſche von Johann von Capua mit dem griechiſchen Text faſt ganz ſtimmt, ſo möchte man auf den erſten Anblick geneigt ſein, eine willkürliche Veränderung von Poſſinus anzunehmen; dagegen ſpricht aber Baldo, 3. Fabel (bei Edéleſtand du Méril S. 219), der ſich der Darſtellung bei Poſſinus ſo nähert, daß man ſieht, ſie beruht auf einem von dem upſaler etwas differirenden griechiſchen Text.

Nach dem griechiſchen Text (ed. Upsal. S. 27) wünſcht einer eine Sentenz zu lernen und bittet einen Freund, ihm eine arabi-

ſche [1]) aufzuſchreiben (bei Johann von Capua, a., 2, a., 4 [vgl. ulmer 1483, A., III, b., 7; ſpaniſche Ueberſetzung, II, b.; Doni, S. 5] wünſcht er ornate loqui, und der Freund ſchreibt regulam sermonis in lamina aurea). Dieſe lieſt er, ohne ſie zu verſtehen, und ſpricht ſie in Geſellſchaft von Gelehrten fehlerhaft aus; als dieſe ihm ſagen, daß er Fehler mache, antwortet er: „dann fehlt auch mein Papier" (bei Johann von Capua lamina). Bei Poſſinus (S. 552) wünſcht er eifrig, Sätze zu kennen, die er loben gehört hat; ein Freund ſchreibt ihm arabiſche auf in einer Schrift, die er leſen kann, ohne daß er die Sprache verſteht; er lernt ſie und indem er ſie vorbringt, irrt er in der Ausſprache. Bei Baldo wird mehr Gewicht auf den Inhalt der Sätze gelegt; hier lernt er Sentenzen vom allgemeinſten Inhalt auswendig und macht ſich damit lächerlich.

Obgleich eine ſo unbedeutende und wenig charakteriſirte Erzählung ſich nicht mit Sicherheit aus einer andern ableiten läßt, ſo kann ich doch nicht umhin, auf die auffallende Aehnlichkeit einer buddhiſtiſchen Erzählung von Ananda aufmerkſam zu machen, welche mit ſeinem Nirvâṇa zuſammenhängt. Sie findet ſich in: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen-Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 400. Sie lautet: „Eines Tages bemerkte Ananda einen Sramanera, der ein Buch des Buddha recitirte, aber die Artikel und Sätze verwirrte und alle Wörter untereinander warf. Ananda wollte ihn corrigiren; aber der Sramanera lachte ihn aus und ſagte: «Du biſt alt und was du ſagſt, iſt nur leeres Geſchwätz. Mein Lehrer iſt von hohem Verſtande und in der Kraft ſeines Alters, und da ich ſelbſt ſeinen Unterricht empfangen, bin ich überzeugt, nicht zu irren». Ananda ſchwieg und fühlte, daß er zu alt ſei, um, ſo gern er es wünſchte, noch auf Erden zum Nutzen der Menſchen

[1]) Wenn das Wort „arabiſch" aus der älteſten arabiſchen Recenſion herrührte, ſo würde das ein entſcheidender Beweis gegen Nasr-Allah's Annahme (S. 66, Anm.) ſein; allein es fehrt weder in Silv. de Sacy's Recenſion, noch bei Johann von Capua wieder.

zu wirken; er beschließt daher sein Nirvâṇa (d. i. Verschwinden in das Nichts)". Die Sage ist hier so wichtig — da Ânanda einer der bedeutendsten Schüler des Śâkyamuni ist —, daß sie sich wol mit dem Buddhismus verbreiten und, wie im Arabischen, zur herrenlosen Anekdote herabsinken konnte.

Die dritte Erzählung: Es sieht jemand, im Bett liegend, einen Dieb in seinem Hause; er stellt sich schlafend, um den Dieb im richtigen Moment zu fassen, schläft aber darüber wirklich ein und wird bestohlen (Knatchbull S. 51; Wolff S. XXIX; fast ganz ebenso Symeon Seth (ed. Upsal.) S. 28 = Possinus S. 553; Johann von Capua, a., 2; ulmer, A., III, b.; spanische Uebersetzung, III, a.; Doni, S. 6; Baldo, 4. Fabel [bei Edéléstand du Méril S. 220]; Raimond de Beziers [bei Edéléstand du Méril, a. a. O., Anm.]).

Das Gegenstück zu dieser Erzählung bildet die in Kâdirî's Tûtî nâmeh (Iken's Uebersetzung S. 139), welche ich §. 207 (zu Pantschatantra, V, 7) erwähnen muß, wo Diebe, anstatt zu stehlen, sich ans Trinken machen und so lange trinken, bis sie gefangen werden; ferner Peter Alfons, Disciplina clericalis, Kap. XXXV, wo sich der Dieb mit Aussuchen so lange aufhält, bis er gefangen wird; dazu gehört die aus den Simchoth hanefesh, §. 203 (zu Pantschatantra, V, 3) zu erwähnende.

Die vierte Erzählung: Ein Armer wendet sich vergebens um Hülfe an seine Nachbarn. Ein Dieb schleicht sich nachts bei ihm ein, findet Weizen, schüttet ihn in einen Mantel und will sich damit entfernen. Aber der Arme, dessen Letztes der Weizen war, fällt den Dieb an, sodaß dieser den Weizen sammt dem Mantel im Stiche läßt (Knatchbull S. 55; Wolff S. XXVII). Diese Erzählung hat die griechische Uebersetzung (Symeon Seth [ed. Upsal.] S. 32; Possinus S. 554, Kap. 6) und Johann von Capua (a., 3) erst hinter der, welche bei Silv. de Sacy die siebente ist; natürlich folgen sie darin ihrer arabischen Grundlage; auch erzählen sie sie viel besser; es ist nämlich in den Vordergrund gestellt, daß dem Armen gerade ein Kleid fehlt, und er durch den Dieb zu dem kommt, was er durch seine Freunde nicht

erlangen konnte. Baldo hat dieſe Erzählung ſchlecht nachgeahmt (5. Fabel, bei Edéleſtand du Méril S. 221). Die Ueberſetzung von Raimond de Beziérs gibt Edéleſtand a. a. O., Anm. Die alte deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483), A., V, b., hat den Zuſatz, daß ſie Gold und Silber in der Kappen = cappa (Johann von Capua) = Kapuze = Mantel ſein läßt; dieſen hat auch die ſpaniſche Ueberſetzung aus ihr aufgenommen, wo es heißt: en su capa, en la capilla delle qual llevava muchas joyas y plata, que en otras casas avia hurtado; daraus hat ihn dann auch Doni (S. 9), und dies iſt einer der Gründe, die mich beſtimmen, anzunehmen, daß, wie oben (S. 67, Anm 1) bemerkt, die ſpaniſche Ueberſetzung keine ganz ſelbſtändige Uebertragung der lateiniſchen von Johann von Capua iſt, ſondern von der alten deutſchen influenzirt war.

Die fünfte Erzählung iſt eigentlich nur ein Vergleich mit einer Taube, die ihre Jungen verloren und doch ihr Neſt wieder an demſelben Orte baut, und ſo ſie von neuem verliert (Knatchbull, S. 56). Dieſer Vergleich fehlt in der griechiſchen Ueberſetzung, aber nur, weil ſowol die upſaler Handſchrift als die, nach welcher Voſſius überſetzte, hier eine Lücke haben, wovon ſogleich. In Johann von Capua's Ueberſetzung folgt er ebenfalls der vierten Erzählung nach (jedoch nun auch erſt hinter Silv. de Sacy's ſiebenter, ſ. zur vierten). Die alte deutſche Ueberſetzung A., VI, b., hat hier etwas übertrieben und auch darin folgt ihr die ſpaniſche Ueberſetzung, III, a., und Doni, S. 10 (vgl. zur vierten Erzählung). Als Fabel findet ſich dieſer Vergleich bei Abſtemius, Nr. 6, in: Neveleti, Mythologia Aesopica (Frankfurt 1610, 1660).

Es folgen in Silv. de Sacy's Recenſion zwei Erzählungen, die ſechſte und die ſiebente; die letztere iſt in die erſtere eingeſchachtelt. Die ſechſte (Knatchbull S. 57; Wolff S. XXIX) lautet: Zwei Kaufleute haben ihre Waaren in demſelben Laden; der eine will dem andern in der Nacht einen Ballen ſtehlen; um ihn erkennen zu können, bedeckt er ihn bei Tage mit ſeinem Mantel; der andere kommt ſpäter und ſieht dies; er nimmt ihn weg und

legt ihn auf des Genoſſen eigene Waaren. Dieſer kommt nun mit einem, deſſen Beiſtand er für eine verſprochene Belohnung ſich verſchafft hat, und beſtiehlt ſich ſelbſt. Er geſteht es nachher ſeinem Partner und dieſer erzählt ihm die ſiebente (Knatchbull, S. 60; Wolff, S. XXX): Ein Dieb weiß, daß ein Kaufmann zwei Gefäße, eins voll Weizen, das andere voll Gold hat; er will das letztere ſtehlen, vergreift ſich aber und ſtiehlt jenes.

Statt dieſer beiden Erzählungen haben die griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 30; Poſſinus, S. 553), die bei Johann von Capua (a., 3, a.) reflectirte hebräiſche, Raimond de Beziérs (mitgetheilt bei Edéleſtand du Méril, S. 224, Note) und Baldo (7. Fabel, ebend., S. 223) nur eine, welche in den drei Ueberſetzungen faſt ganz übereinſtimmt; ſie ſteht in der griechiſchen und bei Johann von Capua, wie ſchon bemerkt, vor Silv. de Sacy's vierter. Dieſe eine iſt gewiſſermaßen eine Verbindung von jenen zweien, oder umgekehrt dieſe eine Zertheilung von ihr. Auch hier eine Genoſſenſchaft und verſuchter Diebſtahl des einen Partners; der Gegenſtand ähnlich wie dort in der ſiebenten, im Griechiſchen Seſam (bei Johann von Capua zizania, deutſche Ueberſetzung korn). Zwei Seſamhändler haben ihre Waare in demſelben Magazin. Der eine will des andern Seſam ſtehlen und, um ihn zu erkennen, deckt er ein Leinen darüber; dann nimmt er einen Freund zu Hülfe, dem er die Hälfte des Raubes verſpricht. Gegen Abend kommt aber der andere, ſieht in der Bedeckung einen Freundſchaftsdienſt, der zu weit gehe, und legt die Decke auf des Genoſſen Eigenthum. Dieſer kommt nun nachts mit ſeinem Raubgeſellen, ſtiehlt den eigenen Seſam und theilt ihn mit ſeinem Helfershelfer; am Morgen merkt er es und iſt um ſo betrübter, da er die abgegebene Hälfte natürlich nicht wiedererlangen kann.

Es bedarf wol kaum einer Bemerkung, daß dieſe Darſtellung die in Silv. de Sacy's Recenſion gegebene bedeutend übertrifft (deutſche Ueberſetzung, Ulm 1483, A., IV, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, III, a.; Doni, S. 7).

§. 15. Silv. de Sacy's Recenſion hat in dieſem Kapitel noch zwei Erzählungen. Die achte: Ein Vater hat drei Söhnen

ein großes Vermögen hinterlassen. Die beiden ältern verschwenden ihr Erbtheil in kurzer Zeit. Der jüngere unterstützt sie nachher (Knatchbull, S. 61). — Die neunte: Ein Fischer sieht eine Muschel im Wasser und wirft sein Netz danach aus, fängt aber einen großen Fisch darin; diesen zu behalten, scheint ihm nicht der Mühe werth; er holt vielmehr die Muschel, in der er aber nichts findet. Am folgenden Tage kommt er wieder und fängt einen kleinen Fisch, wobei er wieder eine Muschel sieht; aus Furcht, nochmals getäuscht zu werden, bemüht er sich um sie gar nicht; da holt sie ein anderer Fischer heraus und findet eine Perle von großem Werth darin.

Beide Erzählungen fehlen in der griechischen Uebersetzung, sowie auch in der lateinischen Repräsentantin der hebräischen. Da letztere beide sehr alt sind, so wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß diese Erzählungen neuere Zusätze sind, so wie überhaupt auch die übrigen Abweichungen in der Silv. de Sacy'schen Recension, wo die griechische und hebräische Uebersetzung gemeinschaftlich gegenübersteht, an und für sich die Wahrscheinlichkeit haben, jüngere Veränderungen zu sein. Schließlich bemerke ich, daß die erwähnten beiden Uebersetzungen sich auch in Bezug auf das Raisonnement sehr nahe liegen und von Silv. de Sacy's Recension abweichen; von diesem fehlt jedoch ein bedeutender Theil in dem upsaler Codex, welcher (S. 33) augenscheinlich eine Lücke und zwar eine absichtliche hat; der Abschreiber war des Raisonnements müde und hat sich darauf beschränkt, die Erzählungen abzuschreiben; dagegen erscheint dieses Raisonnement in Possinus' lateinischer Uebersetzung, Kap. 7, 8, und ist ausführlicher als in der von Johann von Capua.

§. 16. In der lateinischen Uebersetzung des Johann von Capua stehen hinter dem Prologus, welcher, wie §. 14 bemerkt, dem dritten Kapitel in Silv. de Sacy's Recension entspricht, die Worte: Explicit prologus. Incipit liber, und darauf folgt, in Uebereinstimmung mit Raimond de Beziers' lateinischer Uebersetzung, die Notiz über die Erwerbung des indischen Werkes (welche Silv. de Sacy's zweitem Kapitel entsprach), dann, in

Uebereinſtimmung mit Nasr-Allah einerſeits und Silv. de Sacy's Recenſion andererſeits — jedoch von verſchiedenen Standpunkten aus —, das Kapitelverzeichniß, wie ſchon in §. 13 auseinandergeſetzt wurde. An derſelben Stelle iſt auch ſchon bemerkt, daß wir in dieſer Anordnung im allgemeinen den treueſten Spiegel der älteſten arabiſchen Recenſion zu erblicken haben und daß dieſe Notiz, ſowie das Kapitelverzeichniß den Anfang des Pehlewiwerkes bildeten.

§. 17. Auf das Kapitelverzeichniß folgt in Silv. de Sacy's Recenſion das vierte Kapitel (S. 61—77; Knatchbull S. 65—82), welches die nach Angabe des zweiten (Knatchbull S. 44 fg.) vom Vezier des Khosru abgefaßte Lebensbeſchreibung des Barzûyeh enthält. Sie nimmt, dem Wunſche des Barzûyeh, wie er im zweiten Kapitel ausgedrückt wird, entſprechend, die Stelle vor dem Kapitel von dem Löwen und Stier ein, welches, wie wir ſogleich ſehen werden, das erſte des indiſchen Werkes war; ſie ſteht alſo — abgeſehen von der Vorrede und dem Kapitelverzeichniß (ſ. §. 16) — an der Spitze des eigentlichen Pehlewiwerkes und bildete deſſen erſtes Kapitel. Dieſe Bezeichnung deſſelben hat uns ebenfalls die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua bewahrt und erweiſt dadurch wieder die hebräiſche Ueberſetzung als den treueſten Spiegel der älteſten arabiſchen Recenſion. In der griechiſchen Ueberſetzung entſprechen ihm die dritten Prolegomena bei Voſſinus, deren Anfang (Voſſinus, Kap. 1—3 und Anfang vom 4.) infolge der (§. 15) bemerkten Lücke im upſaler Codex fehlt; in Nasr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung entſpricht Kap. 2 (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 116); in der lateiniſchen des Raimond de Beziérs Kap. 3 (ebend., X, 2 15 und vgl. 22—28). Einen Auszug aus Abulfazl's Darſtellung im Iyár-i-Danish gibt Malcolm, Sketches of Persia. , 143—148.

Der Inhalt ſtimmt in allen hier angeführten Werken in weſentlichen überein. [1]) Am meiſten jedoch wieder die griechiſche

[1]) Eine kleine bemerkenswerthe Differenz hebe ich hervor, da ſie auf

Ueberſetzung mit der von Johann von Capua, ſodaß man ſieht, daß ihnen eine gemeinſchaftliche arabiſche Recenſion zu Grunde liegt, welche ſich als älter und beſſer als die Silv. de Sacy'ſche zu erkennen gibt. So fehlt z. B. bei Silv. de Sacy jede Spur von dem, was Poſſinus in Kap. 3 hat und Johann von Capua, entſprechend jedoch etwas kürzer, in a., 5, a., 9 v. u., bis b., 2 v. o.

Was nun dieſe ſogenannte Lebensbeſchreibung ſelbſt betrifft, ſo bemerke ich zunächſt, daß ſie wol ohne Zweifel von Barzûyeh ſelbſt herrührt und der Vezier Buzurdjmihr nur, gewiſſermaßen ehrenhalber, den Namen dazu hergab; dafür ſpricht faſt entſcheidend der große anatomiſche Abſchnitt darin, der an und für ſich ſchon und insbeſondere durch ſein genaues Detail den Arzt verräth. Höchſtens ließe ſich annehmen, daß Barzûyeh ein Brouillon lieferte, welches Buzurdjmihr vielleicht in Einzelheiten umgeſtaltete, aber ſelbſt dieſe Beſchränkung ſcheint mir kaum wahrſcheinlich. Der ganze Inhalt ſtellt faſt nur das innere Leben deſſelben dar und gibt von dem äußern faſt gar nichts; das konnte ein Fremder wol nimmermehr, ſondern nur Barzûyeh ſelbſt. Was ſeine äußern Lebensumſtände betrifft, ſo finden ſie eine wenn auch geringe, doch nicht unglaubliche Ergänzung durch Ibn Abu Oſeibia (um 1230), wonach ſie Wüſtenfeld in der Geſchichte der arabiſchen Aerzte und Naturforſcher (Göttingen 1840, S. 6) veröffentlicht hat Dieſe ruht vielleicht in letzter Inſtanz auf Angaben des arabiſchen Bearbeiters Abdallah Ibn-Almokaffa, der von Geburt Perſer, kaum anderthalb Jahrhunderte jünger als Barzûyeh, in

---

dem Misverſtändniß eines arabiſchen Wortes zu beruhen ſcheint; Knatchbull überſetzt S. 66, 14: who sold a precious ruby for a pearl that was of no value; — Poſſinus, 556, a., 22, hat: qui habens hyacinthum ingentis pretii — permutavit illum grano mali punici ad nihil utili; — die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua, a., 4, b., 32: qui vendidit lapidem pretiosum pro uno talento cum valeret pecuniam maximam. Die Stelle erinnert an die ebenfalls mir noch nicht ganz klare Stelle Pantſchatantra, I, Strophe 89.

der Geschichte und den Sagen seines Volks sehr bewandert war. [1]) Danach „war Barzûweh (dessen Name, wie schon bemerkt, eigentlich Burzweih zu sprechen ist und auch Burzuie gesprochen wird, in der griechischen Uebersetzung Περζωέ, bei Johann von Capua Berozias, bei Raimond de Bezièrs Berzebuy) der Sohn von Azdeher (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 140, Note), aus einer vornehmen persischen Familie und zu Merw-el-Schâh-dschân geboren. Er zeigte frühzeitig Neigung zur Arzneiwissenschaft und wurde Leibarzt des persischen Königs Nushirvan Ben-Cobad Ben-Firuz. Er hatte ein frommes Gemüth und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er ein Christ war". (Bezüglich dieser Vermuthung kann ich nicht umhin, zu bemerken, daß sie wol nur auf der asketischen, mönchischen Neigung beruht, die sich in der Biographie, wie sie im Kalilah und Dimnah vorliegt, kund gibt. Diese mußte einem spätern Araber mit der mittelalterlichen asketischen Richtung des Christenthums in Beziehung zu stehen scheinen. Uns, denen bekannt ist, daß zur Zeit von Khosru Anushirvan der Buddhismus in Indien noch in voller Blüte stand und daß in diesem die asketische Richtung noch in viel höherm Grade hervortrat, ist es viel wahrscheinlicher, daß das Studium indischer, speciell buddhistischer Schriften und der Aufenthalt unter indischen Buddhisten die in dieser Lebensbeschreibung hervortretende Neigung erklärt, sowie sie denn überhaupt durchweg nahe an buddhistische Anschauungen anklingt.) „Aus eigenem Antriebe", fährt die kurze Lebensbeschreibung fort, „oder im Auftrage des Königs reiste er nach Indien; er schrieb die Fabeln des Bidpai und andere Bücher ab und übersetzte sie in die Pehlewisprache."

Der Inhalt der im Kalilah und Dimnah vorliegenden Lebensbeschreibung ist fast nur eine Untersuchung über die eigent-

[1]) Vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 161. 266. — Anvâr-i-Suhaili, translated by Eastwick, S. 7. — Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, S. 11. — v. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, III, 358.

lichen Interessen des Menschen. Barzûyeh erkennt rasch, daß die geistigen einen höhern Werth haben als die weltlichen; dies führt ihn zu Betrachtungen über die verschiedenen Religionen; er kann hier zu keinem entscheidenden Resultate gelangen und faßt daher zuerst den Entschluß, an dem Glauben seiner Vorfahren festzuhalten; aber dieser Entschluß dauert nicht lange (Knatchbull S. 71); er fühlt die Nothwendigkeit, zu einem festen Standpunkte zu gelangen und beschließt, sich nach der Richtschnur seines Gewissens einen Lebensgang vorzuzeichnen, den keine Religion verdammen könne. Er will jede böse Neigung in sich unterdrücken und seinen Glauben an zukünftige Belohnung und Bestrafung stärken. In diesen Betrachtungen werden ihm die Genüsse des Lebens gleichgültig und macht sich eine asketische Neigung geltend. Auch in diese Darstellung sind mehrere Erzählungen eingeschoben, zu denen wir uns jetzt wenden.

Erste Erzählung (Knatchbull S. 69, Wolff S. XXXIX): „Diebe wollen vom Dach aus in ein Haus einbrechen. Der Mann erwacht von dem Geräusch und fordert seine Frau leise auf, ihn zu fragen, «wieso er zu seinem Reichthum gelangt sei». Dies geschieht; nach scheinbarem Sträuben sagt er ihr: «er habe ihn gestohlen; er sei auf die Dächer der Häuser gestiegen, habe das Wort Shulam Shulam siebenmal gesprochen, dann das Licht umfaßt und sich an demselben in die Oeffnung gelassen, wo das Licht eindrang». Die Diebe glauben dies, wollen es nachmachen und stürzen herunter, worauf sie der Hausherr mit einer Keule anfällt". Da dieses ganze Kapitel Einfluß des Buddhismus verräth, so dürfen wir wol unbedenklich an das Reiten der Arhants auf Sonnenstrahlen erinnern, aus dem sich der Hauptzug dieser Geschichte wol entwickelt hat, sodaß wir vielleicht eine ursprünglich indische in ihr zu erkennen haben (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 412, Note 2).

Mit dieser Erzählung beginnt der upsaler Codex der griechischen Uebersetzung nach der erwähnten Lücke (S. 33); sie ist hier ausführlicher und besser erzählt als in der arabischen Recension bei Silv. de Sacy (vgl. auch Vossius, S. 558). Fast wörtlich

ebenso bei Johann von Capua, a., 5, a. (Ulm 1483, A., VII, b.; spanische Uebersetzung, VI, b.; Doni, S. 17); Raimond de Beziérs' Uebersetzung s. bei Edélestand du Méril, Poésies inéd., S. 222, Note; aus Abulfazl's Iyár-i-Dañish ist sie mitgetheilt in Malcolm's Sketches of Persia, I, 144. Nachgeahmt ist sie von Baldo, Alter Aesopus, 7. Fabel, bei Edélestand, a. a. O. Sie findet sich schon bei Peter Alfons (um 1100) in der Disciplina clericalis, c. XXV (Ausgabe von Val. Schmidt; pariser Ausgabe, I, 149); daraus in Chastoiement bei Barbazan, Fabliaux, II, 148; Le Grand d'Aussy, Fabliaux (1799), II, 409. Ferner Gesta Romanorum, c. 136; vgl. Wright, Selections of latin stories, Nr. XXIII, S. 24; Loiseleur Deslongchamps, Essai, S. 63; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von F. Liebrecht, 195. 196 und Anm. 262[a].

Zweite Erzählung (Knatchbull S. 72; Wolff S. XXXIX) [1]: „Eine Frau hat einen Buhlen, für welchen sie, damit er sich bei einer plötzlichen Ueberraschung retten könne, einen unterirdischen Gang hatte graben lassen, dessen Eingang neben einem Brunnen war. Einst kommt der Mann; die Frau weist den Buhlen nach dem Brunnen; dieser kann ihn aber nicht finden und kehrt zurück; darüber gerathen die Liebenden in Streit, der Mann trifft sie zusammen und überliefert den Buhlen dem Richter". Die griechische Uebersetzung (ed. Upsal., S. 37; Possinus S. 559) und Johann von Capua (b., 1, b.; Ulm 1483, B., II, a.; spanische Uebersetzung, VII, a.; Doni, S. 22) weichen wenig ab.

Dritte Erzählung (Knatchbull S. 74; Wolff S. XL): „Ein Kaufmann hat einen Perlenbohrer gemiethet; dieser musicirt aber so gut, daß ihn der Kaufmann, statt zu arbeiten, spielen läßt, ihm aber dennoch seinen Lohn zahlen muß" (griechische Uebersetzung, ed. Upsal., S. 38; Possinus S. 560; Johann von Capua, b., 2, a.; Ulm 1483, B., II, a.; spanische Uebersetzung VII, b.; Doni, S. 23).

[1]) Das zwischen beiden Erzählungen (1 und 2, und 2 und 3) stehende Raisonnement fehlt im Cod. Upsal. der griechischen Uebersetzung (s. §. 15).

Die auf diese Erzählung folgende Entwickelung hat auch die upsaler Handschrift der griechischen Uebersetzung (s. S. 38, letzte Anm.) und zwar in wesentlicher Uebereinstimmung mit Vossius (S. 560) und Johann von Capua; alle ausführlicher als in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy.

Vierte Erzählung (Knatchbull S. 76): „Ein Hund mit einem Knochen im Munde sieht sich im Wasser, hascht nach dem Knochen im Wasser und verliert dagegen den im Munde". Es ist dies die bekannte äsopische Fabel (Babrius, S. 79; Phädr., I, 4 u. a. s. bei Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 187, Note 5, und Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, II, 49—51); ich werde auf sie zu Panschatantra, IV, 8 (§. 191) zurückkommen. In größerer Uebereinstimmung mit dieser hat die griechische Uebersetzung (ed. Upsal., S. 40; Vossius, S. 561, Kap. 7), sowie Johann von Capua (b., 2, a.; Ulm 1483, B., III, a.; spanische Uebersetzung, VIII, a.) und Raimond de Beziérs (bei Edélestand du Méril S. 218, Note) ein Stück Fleisch; schwerlich kann man annehmen, daß alle drei, welche voneinander unabhängig sind, blos durch Einfluß der bessern Fassung dieselbe Veränderung mit ihrem Text vorgenommen hätten; es ist vielmehr viel wahrscheinlicher, daß sie, wie schon mehrfach nachgewiesen, einen bessern und ältern arabischen Text reflectiren als die Silv. de Sacy'sche Recension. Valdo (1. Fabel, bei Edélestand du Méril, S. 217) hat zugleich aus der äsopischen Fabel den schönen Zug aufgenommen, daß das Stück Fleisch im Wasser größer erscheint; dieser fehlt bei Johann von Capua, Raimond und in dem Text der griechischen Uebersetzung; dagegen hat ihn Vossius' lateinische Uebersetzung, wie mir scheint, wol proprio Marte hinzugefügt.

Fünfte Erzählung (Knatchbull S. 77): „Ein Hund findet einen leeren Knochen und beißt sich ohne Nutzen den Mund blutig daran"; griechische Uebersetzung (ed. Upsal.) S. 41; Vossius, S. 561, Kap. 8; Johann von Capua, b., 2, b.; Ulm 1483, B., IV, a.; spanische Uebersetzung, VIII, a.

Sechste Erzählung (Knatchbull S. 77): „Ein Geier hat ein

Stück Fleisch geraubt, andere Vögel fallen ihn an, um es ihm wieder abzunehmen, und tödten ihn"; griechische Uebersetzung (ed. Upsal.) S. 41; Possinus, S. 561, Kap. 8; Johann von Capua, b., 2, b.; Ulm 1483, B., IV, a.; spanische Uebersetzung, VIII, a.; in der griechischen Uebersetzung, sowie bei Johann von Capua wird er nicht getödtet, sondern verliert nur das Fleisch, was sicher älter ist.

Es folgen eine Anzahl schöner Vergleiche und Erwägungen in wesentlicher Uebereinstimmung; leider hat die upsaler Handschrift hier eine Lücke (S. 42), sodaß bisjetzt nur Possinus' lateinische Uebersetzung zu vergleichen ist. Sie schließen mit der

Siebenten Parabel über das leichtsinnige Treiben der Menschen (Knatchbull S. 80): „Das Menschengeschlecht wird mit einem Manne verglichen, der vor einem Elefanten flieht und in einen Brunnen stürzt; er hält sich jedoch an zwei Zweigen, die über den Rand ragen, seine Füße ruhen auf vier Schlangenköpfen, die aus Höhlen hervorschauen; auf dem Grund der Grube sieht er einen Drachen mit geöffnetem Rachen, um ihn zu verschlingen; sein Auge emporhebend, erblickt er an den beiden Zweigen, die ihn halten, zwei Mäuse, eine weiße und eine schwarze, die sie zernagen; in demselben Augenblick aber wird seine Aufmerksamkeit auf einen Bienenkorb gelenkt; eifrig strebt er nach dem Honig und vergißt darüber alle Gefahren, die ihn bedrohen". — „Der Brunnen ist die Welt, die vier Schlangen die vier Feuchtigkeiten des menschlichen Körpers, welche, wenn sie gestört werden, sich in tödtliches Gift verwandeln; die beiden Mäuse sind Tag und Nacht; der Drache das Ende der Existenz; der Honig die sinnlichen Genüsse." Leider hat der upsaler Codex der griechischen Uebersetzung erst das Ende der Parabel (S. 42. 43); denn Possinus scheint hier willkürlicher als sonst verfahren zu haben (S. 562, Kap. 9). Johann von Capua hat statt des Elefanten bei Silv. de Sacy und des Einhorns (welches auch im Barlaam und Josaphat [s. weiterhin] erscheint) bei Possinus, einen Löwen (b., 3, b.; Ulm 1483, B., VI, a.; spanische Uebersetzung, IX, a.; Doni, S. 26 [1]).

[1]) Hier wird sie dem Philosophen Tiabone in den Mund gelegt; die-

Diese Parabel trägt einen so ganz buddhistischen Charakter, daß ich lange glaubte (und noch jetzt nicht ganz vom Gegentheil überzeugt bin), sie in einer buddhistischen Schrift gelesen zu haben; doch habe ich sie lange und vergebens gesucht, sodaß ich mich doch wol in dieser Beziehung geirrt haben muß. Daß sie aber indischen und dann, ihrer ganzen Haltung gemäß, buddhistischen Ursprungs ist, scheint mir aus folgendem Umstande hervorzugehen. Sie erscheint nämlich in der gleich folgenden, nicht wesentlich abweichenden Gestalt bei Dubois, Moeurs et institutions des peuples de l'Inde, II, 127, mit der Bemerkung, daß er sie häufig gehört habe. Man könnte nun zwar auf den ersten Anblick geneigt sein, anzunehmen, daß sie aus der arabischen Bearbeitung des Kalilah und Dimnah nach Indien durch die Mohammedaner gekommen sei; allein dies wird dadurch höchst unwahrscheinlich, daß Kalilah und Dimnah in Indien gewiß nur in den persischen Bearbeitungen von Husaïn Vaïz (dem Anvár-i-Suhaili) und der darauf gestützten von Abulfazl (dem Iyár-i-Danish) bekannt ist, diese beiden aber diese Parabel nicht enthalten. Außerdem ist die indische Fassung einfacher, und scheint eher auf einer ältern Form zu beruhen als auf einer Umgestaltung der arabischen Darstellung. Sie lautet folgendermaßen:

„Ein Reisender hat sich in einem Walde verirrt; es wird Nacht; um sich vor wilden Thieren zu sichern, steigt er auf einen Baum und schläft da ein; als er am Morgen aufwacht, erblickt er unter sich am Fuße des Baumes einen Tiger, der auf ihn lauert; vor Schrecken starr, hat er sich kaum erholt und bemerkt, daß er sich auf einen andern Baum retten kann, als er über sich eine schlafende Schlange erblickt, die das geringste Geräusch wecken würde. Er weiß nun nicht, wohin? und sinkt vor Angst fast vom Baume herab, als er bemerkt, daß von den höchsten Zweigen des Baumes Honig herabtropft. Da vergißt er sogleich seine ge-

---

sen hat Doni aus Firenzuola, Discorsi degli animali, entnommen; vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 443.

fährliche Lage, streckt seinen Kopf hervor und läßt den Honig in seinen Mund tropfen, den er mit größter Lust verschlingt."

Die Situation, in welcher sich der Reisende auf dem Baume befindet, streift sehr nahe an Somadeva; Kathâ-Sarit-Sâgara, V, 38—97; Sinhâsana, Bengalische Uebersetzung, S. 23 fg. (s. §. 71), wo der Prinz sich ebenfalls auf einem Baume niedergelassen hat und darunter ein Tiger erscheint; Folgerungen dafür, daß die Parabel ursprünglich indisch sei, lassen sich aber daraus nicht ziehen. Höchst beachtenswerth ist dagegen in der indischen Darstellung der Zug, daß der Honig aus den Zweigen herabtropft; diesen hat weder die jetzige arabische Recension, noch Johann's von Capua Uebersetzung, wol aber die griechische Uebersetzung und die Darstellung in dem Roman Barlaam und Josaphat, welcher, jedoch ohne entscheidende Gründe, dem Johannes Damascenus (um 740) zugeschrieben wird. [1]) Aus diesem Zusammentreffen können wir auf jeden Fall folgern, daß dieser Zug der ältern Form dieser Parabel angehört; denn selbst wenn er in die griechische Uebersetzung aus dem Roman aufgenommen ist — was bei den geistlichen Neigungen des griechischen Uebersetzers und den kleinen Freiheiten, die er sich, gerade von ihr bedingt, genommen hat, gar nicht unwahrscheinlich ist —, so ist es doch kaum einem Zweifel zu unterwerfen, daß der Verfasser jenes Romans die Parabel vermittelst Barzûyeh's Leben kennen gelernt hat, wobei ich unentschieden lasse, ob er so spät lebte, daß er sie schon durch die arabische Bearbeitung kennen lernen konnte, oder ob es eine syrische Uebersetzung der Pehlewibearbeitung gab [2]), oder ob er die letztere selbst noch kannte. Der Umstand aber, daß die indische Darstellung gerade diesen alten Zug hat, in Verbindung mit ihren übrigen starken Abweichungen von der Darstellung im Kalilah und Dimnah, macht es mir höchst wahrscheinlich, daß sie

[1]) Vgl. Gräße, Lehrbuch einer Literaturgeschichte, II, 3, 460. Die Uebersetzung von Felix Liebrecht steht mir leider noch nicht zu Gebote.

[2]) Vgl. Rénan, im Journal asiatique, 1856, Februar — März, S. 250 fg.

von ihr unabhängig ist und auf der alten indischen Form der Parabel beruht, der wir wol in einer der buddhistischen Schriften noch begegnen werden. Zugleich darf ich nicht unerwähnt lassen, daß gerade dieser Zug an den wunderbaren Baum Ilpa erinnert, von dessen Zweigen Honig oder Soma tröpfelt; Weber, Indische Studien, I, 397, 401. Auch dadurch wird der indische Ursprung dieser Parabel sehr wahrscheinlich.

In Barlaam und Josaphat findet sie sich Kap. 12 (bei Boissonade, Anecdota, IV, 113; vgl. auch Val. Schmidt, in den Wiener Jahrbüchern, XXVI, 33, und Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, S. 32 und Note 72a). Daraus ging sie in Gesta Romanorum, 168 über (in Gräße's Uebersetzung findet sich II, S. 103, Z. 1 v. u. durch einen unglücklichen Druckfehler „Eichhorn" statt „Einhorn"). Im Orient kehrt sie im Divan des Dschelaleddin wieder, übersetzt von v. Hammer in: Geschichte der schönen Redekünste Persiens, S. 183. Grimm, DM., I, 758 (2. Aufl.), vergleicht diese Parabel mit der altnordischen Sage vom Weltbaume, ohne jedoch die geringe Aehnlichkeit zu verkennen, welche noch mehr zusammenschwindet, wenn die indische Darstellung bei Dubois die ältere Form treuer wiedergibt. Die herrliche Bearbeitung von Rückert findet sich in dessen: Gesammelte Gedichte, 4. Aufl., I, 51.

Die ganze Gedankenreihe, zu welcher, wie mir kaum zweifelhaft ist, buddhistische Anschauungen, durch Schriften oder Umgang kennen gelernt, die Veranlassung gegeben haben, schließt in Silv. de Sacy's Recension und in der griechischen Uebersetzung (ed. Upsal., S. 43; Possinus S. 563) mit dem Entschluß ab, dem (ärztlichen) Stande treu zu bleiben und Gutes zu thun. Bei Johann von Capua dagegen heißt es, „er sei Eremit geworden". Natürlich stellt Johann von Capua hier, wie mit sehr unbedeutenden Ausnahmen immer, die hebräische Uebersetzung dar. Es entsteht also die Frage, ob sich die hebräische Uebersetzung hier eine willkürliche Aenderung erlaubt habe. Dagegen spricht, daß dies, wie die weitere Untersuchung ergeben wird, sich in keinem einzigen, irgend wesentlichern Falle annehmen läßt und daß der

ganze Gedankengang eigentlich mehr auf diesen Abschluß hinarbeitet. Wenn Raimond's Uebersetzung oder vielmehr freie Bearbeitung, welche Silv. de Sacy (Notices et Extraits, X, 2, 22—28) fast ganz mitgetheilt hat, hier von Johann von Capua unabhängig wäre, so würde sie dafür entscheiden, daß in irgendeiner arabischen Recension dieser Abschluß statt des andern existirt hätte; allein sie ist vielfach von Johann von Capua beeinflußt und gerade dieser Schluß ist fast wörtlich aus ihm entlehnt (s. die Vergleichung bei Silv. de Sacy, a. a. O., S. 28). Der Verdacht, daß der hebräische Uebersetzer willkürlich diese Consequenz aus dem Kapitel gezogen habe, läßt sich daher nicht ganz von ihm wegräumen, obgleich es auch ebenso gut möglich wäre, daß sie, da sie so sehr mit dem Gedankengange im ganzen in Harmonie steht, in irgendeiner arabischen Recension an die Stelle des andern Schlusses getreten war. Daß dieser aber in der ältesten Fassung schon existirt habe, daß hier von dem hochangesehenen Arzte gesagt sei, daß er Eremit geworden, scheint mir, bei dem Eifer der Sassaniden für den Feuerdienst, der, so viel mir bekannt, derartige Institutionen und Richtungen nicht hatte, höchst unwahrscheinlich.

Schließlich wird bemerkt, daß Barzûyeh mehrere Bücher übersetzt habe, und die griechische Uebersetzung, sowie Johann von Capua bezeichnen ausdrücklich, letzterer dieses (istum), die griechische im upsaler Codex Κελτλε und Δμνε, bei Vossius das Specimen sapientiae Indorum als eines derselben.

§. 18. Da Nasr-Allah's persische Uebersetzung bisjetzt nur sehr unzureichend bekannt ist, so tritt für uns an die Stelle derselben die darauf gebaute, freilich sehr umgestaltete Bearbeitung, welche schon oben (§. 3, S. 10) erwähnt ist, das Anvár-i-Suhaili von Husaïn Vaïz (aus dem 15. Jahrhundert), und ich darf sie schon der Vollständigkeit wegen nicht unberücksichtigt lassen. Sie ist persisch in Kalkutta 1805 und 1824 und in Bombay 1828 erschienen, von mir jedoch nur in der schon angeführten englischen Uebersetzung von Eastwick benutzt.

Auf dieser persischen beruht die türkische, wesentlich — so viel sich erkennen läßt — identische, welche unter dem Titel: Humayûn-

nâmeh, „das kaiſerliche Buch", von Ali Tſchélébi unter dem Sultan Soliman I. (in der Mitte des 16. Jahrhunderts) abgefaßt ward (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 51; G. H. B(ode), in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, Mai 1843, S. 731, 732).

Eine franzöſiſche verkürzte Bearbeitung der vier erſten Kapitel des Anvár-i-Suhaili erſchien unter dem Titel: Livre des lumières ou la conduite des Roys composé par le sage Pilpay, Indien; traduit en français par David Sahid d'Ispahan, ville capitale de Perse. A Paris chez Siméon Piget, 1644. 8. Nach Silv. de Sacy's Bemerkung (Notices et Extraits, IX, 430 fg.) hat Gaulmin an dieſer Arbeit auf jeden Fall einen bedeutenden Antheil. Ich benutze die angeführte älteſte Ausgabe; über nachfolgende ſ. Silv. de Sacy, a. a. O., S. 432; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 24; G. H. B(ode), Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1843, S. 732.

An die türkiſche Bearbeitung ſchließt ſich zunächſt eine franzöſiſche von Galland — welche, wie das Livre des lumières, nur die vier erſten Kapitel umfaßt — unter dem Titel: Les contes et fables Indiennes de Bidpai et de Lokman traduites d'Ali-Tschélébi ben Saleh, auteur turc; oeuvre posthume par M. Galland (Paris 1724, 2 Theile). Dieſe iſt von Cardonne zu Ende geführt und erſchien unter dem Titel: Contes et fables indiennes de Bidpai et de Lokman ouvrage commencé par feu Mr. Galland, continué et fini par Mr. Cardonne (Paris 1778, 3 Theile). Dieſe Ausgabe iſt abgedruckt im genfer Cabinet des fées, T. XVII, XVIII, nach welcher ich citire (vgl. auch G. H. B(ode), a. a. O., S. 733).

§. 19. Huſaïn Vaïz hat an die Stelle der einleitenden Kapitel der arabiſchen Bearbeitung eine andere, im ganzen ſchwache Einleitung geſetzt, zu der ihn, wie Silv. de Sacy gewiß richtig bemerkt (Notices et Extraits, X, 1, 95), das Teſtament des Huſhenk im Djavidan-khired, „die ewige Vernunft", die Veranlaſſung gab (vgl. Silv. de Sacy, Mém. de l'Académie des Inscriptions, Sér. II, T. IX, Pt. II, S. 1 fg., insbeſondere S. 12;

Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 9, Note). Augenscheinlich soll sie dazu dienen, den 14 Kapiteln des Werkes, welche die 14 der arabischen Recension bei Silv. de Sacy von 5 bis zu Ende wiederspiegeln, eine gewisse Einheit zu geben. Es erinnert dies überhaupt, sowie insbesondere die Schatzfindung an die Einleitung zu den indischen Sinhâsana-dvâtrinçat, „32 Erzählungen des Thrones (des Vikramâditya)", in der bengalischen Uebersetzung S. 4 fg., im Auszuge des Vikrama-Carita im Journal asiatique, 1845, VI, 281 fg.

Dieser eigenen Einleitung ist eine Vorrede vorausgeschickt (bei Eastwick S. 1—13), welche neben vielen Lobeserhebungen und anderm insbesondere die Geschichte des Buches gibt. Auf sie folgt das Inhaltsverzeichniß (S. 13. 14).

Die Einleitung wird zum ersten Kapitel, welches dem fünften der arabischen Recension bei Silv. de Sacy entspricht (s. weiterhin), gerechnet und geht von S. 15 71.

Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Ein Kaiser von China, Humáyún Fál, geht einst mit seinem Vezier auf die Jagd; in der Hitze zurückkehrend, ruhen sie auf einer schönen Bergebene aus; hier wird der Kaiser auf einen Bienenschwarm in einem hohlen Baume aufmerksam; ihre Lebensweise gibt Veranlassung zu ethisch-politischen Gesprächen, in deren Verlauf der Vezier den großen König Dabishlim (so hier!) erwähnt, welcher sein Reich auf die Lehren des Brahmanen Bidpai gegründet und sein Volk beglückt habe. Der Kaiser wünscht von beiden zu hören. Der Vezier erfüllt sein Begehr. In dieser Darstellung erscheint — im Gegensatz zu der ersten arabischen Einleitung (§. 12) — Dabishlim sogleich als Muster eines orientalischen Fürsten. Einst träumte ihm, ein alter Mann sage ihm: „er solle nach Osten reisen; dort werde er einen eines Königs würdigen Schatz finden". Er folgt dem Traume, kommt in die Wüste und zu einer Höhle am Fuße eines Berges, an deren Thür sich ein Greis befindet, der ihm einen in der Höhle befindlichen Schatz übergibt. Unter den vielen Kisten und Kasten voll von Seltenheiten und Edelsteinen, befand sich auch eine reich verzierte Büchse mit einem festen Schlosse,

zu dem kein Schlüssel vorliegt; nachdem sie gewaltsam geöffnet, findet sich ein Kästchen darin und in diesem wieder ein anderes; darin endlich ein Stück weiße Seide mit einer Schrift darauf in syrischen Charakteren. Ein Weiser entziffert sie und erkennt, daß sie der eigentliche Schatz sei; sie ist das Testament des Königs Husḥang, ausdrücklich für Dabishlim niedergelegt, den der Schreiber durch göttliche Offenbarung als einstigen Finder desselben erkannt hat. Es enthält vierzehn Regeln der Lebensweisheit, welche durch Erzählungen zu erläutern sind, in Bezug auf deren Einzelheiten der König angewiesen wird, den heiligen Berg in Ceylon zu besuchen, wo er ausführlichere Nachrichten erhalten werde.[1]) Der König will die Reise unternehmen, fragt aber erst zwei Veziere um Rath. Der erste ist dagegen und erzählt zum Beleg:

Die erste Erzählung, „die beiden Tauben" (Anvár-i-Suhaili, S. 43; Livre des lumières, XIX; Cabinet des fées, XVII, 57; Tausendundein Tag, [Prenzlau] IV, 232): „Zwei Tauben wohnen vergnügt zusammen, als die eine von der Lust zu reisen ergriffen wird. Trotz des Abrathens der andern folgt sie ihr, erduldet Sturm, Angst vor einem Falken, wird in einem Netz gefangen, rettet sich mit Mühe, wird an einem Flügel verwundet, stürzt in einen Brunnen und kehrt endlich voll Reue zu ihrer Freundin zurück".

Der König läßt sich nicht abschrecken; um den Nutzen des Reisens zu beweisen, erzählt er:

Die zweite Erzählung, „der junge Falke" (Anvár-i-Suhaili, S. 52; Livre des lumières, S. 28; Cabinet des fées, XVII, 77): „Ein junger Falke fällt aus dem Nest; ein Geier findet ihn und bringt ihn in das seinige; erzieht ihn, als wär' er sein eigenes Junge. Aelter geworden, fühlt er, daß er nicht in das

[1]) Aehnliche Erfindungen sind nicht selten; auch die buddhistischen Schriften bieten eine; sie erklären sie selbst für Betrug, und es ist nicht anzunehmen, daß sie in irgendeiner äußern Beziehung zu der vorliegenden stehe; ich verweise daher nur auf den Ort, wo sie sich findet, nämlich in den Mémoires sur les contrées occidentales traduit du Sanscrit par Hionen-Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 212.

Neſt gehört und wünſcht auszuwandern. Der Geier räth ihm ab; er glaubt, nur Unzufriedenheit treibe ihn fort, und fürchtet, es würde ihm gehen, wie der gierigen Katze; dies iſt:

Die dritte Erzählung, „die magere Katze" (Anvár-i-Suhaili, S. 55; Livre des lumières, S. 32; Cabinet des fées, XVII, S. 85; dieſe Erzählung findet ſich wörtlich in Abulfazl's Iyár-i-Danish, überſetzt bei Malcolm, Sketches of Persia, I, 150—156): „Eine arme Alte hat eine Katze, die, weil ſie nichts zu eſſen hat, ganz mager iſt. Einſt lernt ſie eine fette Katze kennen, die von des Sultans Tiſche lebt. Sie wird von ihr mit dahin genommen. Der Sultan hatte aber den Tag vorher befohlen, jede Katze, die ſich der Tafel nähern würde, zu tödten. Dies Schickſal trifft nun die arme magere Katze".

Dieſe Fabel iſt eine ſchlechte Umwandlung von Aesop. (Fur., nr. 22; Cor., nr. 129 und S. 331), wenig verändert bei Loqman (nr. 39), „von den beiden Hunden". Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 71, und vor ihm Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 48, vergleichen minder angemeſſen „Stadt- und Feldmaus" (Fur., nr. 121, und ſ. bei Robert a. a. O., alle Vergleiche zu dieſer).

Der Falke läßt ſich dadurch nicht abſchrecken; er verläßt ſich auf ſeine Kraft und erzählt:

Die vierte Erzählung, „der geborene Krieger" (Anvár-i-Suhaili, S. 59; Livre des lumières, S. 36; Cabinet des fées, XVII, 94): „Ein Jüngling, obgleich Sohn eines Handwerkers, fühlt ſich zum Krieger geboren. Als er heirathen ſoll, zeigt er ein Schwert, das er ſich zur Braut erkoren, und erwirbt ſich durch ſeine Tapferkeit ein Königreich".

Der Geier gibt nun dem Falken nach und läßt ihn ziehen. Dieſer jagt in wilder Freiheitsluſt Rebhuhn und Wachtel, bis er plötzlich mit der Jagd eines Königs zuſammentrifft und deſſen Falken die Beute abjagt. Der Sultan iſt über ſeine Schnelligkeit und ſein Jagdgeſchick erſtaunt, er läßt ihn fangen und kurze Zeit darauf ruht er auf des Königs Fauſt, aufs höchſte geehrt und beglückt. So führt Wanderluſt zu hohem Glanz.

Auch dagegen hat der andere Vezier einen Einwand. Die Mühen und Gefahren der Reise scheinen ihm nicht für einen König passend, von dessen Heil das Heil der Welt abhängt. Dagegen macht der König geltend, daß Mühen für den Helden ziemen und ihn zu seinem Ziele führen. Als Beleg erzählt er:

Die fünfte Erzählung, „vom jungen Tiger" (Anvár-i-Suhaili, S. 64; Livre des lumières, S. 40; Cabinet des fées, XVII, 104): „Ein Tiger herrscht als König des Wilds — selbst die Löwen wagen sich nicht in sein Reich —, er hat ein Junges, dem er, sobald es erwachsen ist, die Regierung übergeben und sich in die Einsamkeit zurückziehen will. Doch stirbt er noch vor Ausführung dieses Entschlusses. Der junge Tiger wird nun von den Thieren verdrängt und ein Löwe Herrscher. Der Tiger geht ins Exil, aber nachdem er die Hülfe der übrigen Thiere vergebens angesprochen, unterwirft er sich dem Löwen, erwirbt sich durch mühevolle Thaten, die er freiwillig übernimmt, dessen Gunst und wird von ihm zu seinem Erben erkoren". Insbesondere die durch den Druck hervorgehobenen Momente sind so ganz indisch, daß man danach eine indische Entstehung dieser Fabel vermuthen darf. Wegen des Tigers als König des Wilds vgl. §. 22.. Nachgeahmt von Lafontaine, XI, 1.

So reist denn Dabishlim nach Ceylon, besteigt den heiligen Berg und findet da eine Höhle, in der der weise Brahmane Bidpai (nach andern — s. §. 6, S. 32, Note — Pilpai) wohnt. Dieser nimmt ihn wohlwollend auf. Der König erzählt ihm seinen Traum, und der Brahmane theilt ihm nun die Lehren der Weisheit mit. Damit beginnt der Reflex des indischen Werkes, welches fortan unsere Betrachtung vorwaltend in Anspruch nimmt.

§. 20. Das erste Buch des Pantschatantra in den sanskritischen Texten und bei Dubois entspricht im allgemeinen dem fünften Kapitel der arabischen Bearbeitungen in Silv. de Sacy's Recension, welches sich im ersten Abschnitt (Τμῆμα) der griechischen Uebersetzung reflectirt, im zweiten Kapitel der lateinischen von Johann von Capua, im vierten der lateinischen von Raimond de Beziérs (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 2, 17), im

dritten der persischen von Nasr-Allah (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 124), im ersten des Anvár-i-Suhaili (von S. 71 an bei Eastwick), des Livre des lumières (S. 47 fg.), der Contes et fables indiennes (im Cabinet des fées, XVII, 118 fg.). In Somadeva's Auszug findet es sich zu Anfang des 59. Taranga. Im Hitopadesa entspricht das zweite Buch.

§. 21. Ueber die Hauptdifferenzen im Anfang desselben ist schon in §. 6 gesprochen. Hier ist nur noch ein unterscheidendes Moment der sanskritischen und der arabischen Bearbeitung hervorzuheben. Im Sanskrit wird in dem stets — auch wo Frage und Antwort eintritt — äußerst kurz gefaßten Anfang der fünf Bücher fast nur die Fabel — die Hülle der Lehre — hervorgehoben; im Arabischen dagegen in dem mehr oder weniger weitläufigen der von hier an folgenden 14 Kapitel nur die Lehre selbst. Wie ich überhaupt nicht geneigt bin, anzunehmen, daß der ursprüngliche indische Text von dem Pehlewi- und dem arabischen Uebersetzer ohne Noth geändert sei, so glaube ich auch hier im Arabischen einen treuern Spiegel des Originals zu erkennen als im Sanskrit. In diesem Gegensatze tritt ein Widerhall der ganzen Geschichte hervor, welche das Werk im Sanskrit durchmachte: ursprünglich ein Fürstenspiegel, ist es zuletzt eine Fabelsammlung geworden und, diesem Gange analog, hat sich das Gewicht, welches ursprünglich auf der Lehre lag, im Fortlaufe der Zeit auf die Fabel geworfen. Im zwölften Buche des Mahábhárata, in welchem ebenfalls ein Fürstenspiegel gegeben wird (vom Anfang bis Vers 4778, Theil III, S. 534) und mannichfache Erzählungen zur Erläuterung der Lehren dienen, wird, ähnlich wie in der arabischen Bearbeitung, fast stets die Lehre vor der Erzählung auseinandergesetzt; nur wo sie in der Frage des Yudhishthira schon fast bestimmt vorliegt, antwortet Bhishma unmittelbar durch eine Erzählung. Am entscheidendsten aber scheint mir für die Ansicht, daß die arabische Bearbeitung dem indischen Original in dieser Beziehung näher steht, der Umstand zu sprechen, daß der Anfang des elften Kapitels der Silv. de Sacy'schen Recension, welches uns im Mahábhárata bewahrt ist, selbst in dieser Darstellung

noch deutlich genug als wesentlich identisch zu erkennen ist (s. §. 219). Es ist dies um so schlagender, da kaum bezweifelt werden kann, daß diese sanskritische Bearbeitung gewiß nicht identisch mit derjenigen ist, welche der arabischen zu Grunde liegt, sondern nur aus ihr hervorgegangen, und gewiß stark umgearbeitet. — Im einzelnen haben sich übrigens im Laufe der Zeit die Anfänge in der arabischen Bearbeitung verändert, wie sie denn in den uns bekannten Repräsentanten der verschiedenen Recensionen nie ganz übereinstimmen.

§. 22. Die Rahmenerzählung dieses Abschnitts ist im allgemeinen in allen hierher gehörigen Werken dieselbe. Zwischen dem König der Thiere und einem Stier hat sich eine Freundschaft gebildet, welche durch die Eifersucht und Heimtücke eines Schakals gestört wird und mit der Ermordung des Stiers durch den Löwen endet. Daher der Titel Mitrabheda, „Trennung von Freunden", welcher an einen Abschnitt in einem buddhistischen Werke: Sandhibeda, „Trennung von Verbindung", erinnert (vgl. Weber, Indische Studien, III, 358). Es läßt sich zwischen beiden, fast gleichen Bezeichnungen eine engere Beziehung um so mehr vermuthen, da das buddhistische Werk die frühern Existenzen Buddha's behandelt und aus diesen, wie wir im Verlauf unserer Untersuchungen sehen werden, so sehr vieles in das Pantschatantra übergegangen ist. — Im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche des Pañtschatantra werden wir nun die Entfaltung entschieden von *einer* Fabel (im fünften von einer märchenhaften Erzählung) ausgehen sehen, gewissermaßen durch Hinzutritt neuer Personen und Anknüpfung neuer Thatsachen; ferner werden wir im zweiten und fünften entschieden, im vierten höchst wahrscheinlich, als diese Grundfabeln, den Kern, von welchem aus das Ganze ausgesponnen ward, buddhistische erkennen. Aus diesen beiden Gründen nehme ich keinen Anstand, auch als den Ausgangspunkt dieses Rahmens des ersten Buchs die siamesische — sicher, wie fast alle bisher bekannten siamesischen Conceptionen dieser Art, aus buddhistischen Quellen stammende — Fabel von der Freundschaft zwischen einem Tiger und Stier zu erkennen, die später Menschen

werden (Asiatic Researches, XX, 348). Denn der Tiger erscheint als König der Thiere nicht selten statt des Löwen (vgl. z. B. Mahâbhârata, XII [III, 510], Vers 4102, auch oben Anvár-i-Suhaili, §. 19, 5, und weiterhin §. 80), und es ist bekannt, daß gerade der bengalische Tiger viel furchtbarer und stärker ist als der Löwe. Ferner finden wir durch Vergleichung des dreizehnten Kapitels der arabischen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'schen Recension mit Mahâbhârata, XII (III, 509 fg.), V. 4084 fg., wo die Urform dieser Fabel bewahrt ist, daß auch hier — wahrscheinlich jedoch, gerade wie in diesem ersten Buche, ebenfalls schon in der sanskritischen Darstellung, auf welcher die arabische ruht — der Löwe an die Stelle des Tigers (im Mahâbhârata) getreten ist. Aehnlich, wie im zweiten Buche die buddhistische Fabel von den Schnepfen (welche auf entsprechende Weise in Tauben verwandelt sind, s. §. 113) durch Hinzufügung der Maus, Krähe u. s. w. ausgesponnen ist, so ist es, doctrinärer Zwecke halber, hier auch mit der erwähnten buddhistischen Fabel geschehen. Die in dieser Fabel überlieferte Freundschaft ist benutzt, um ein politisches Verhältniß: die Stellung eines Königs und seines wider das Herkommen erworbenen Freundes, eines roturier gewissermaßen, gegenüber dem (in der indischen Darstellung zwar in Ungnade gefallenen, aber eigentlich) hergebrachten — nach indischer Sitte angeerbten — (in der arabischen nur passendern) höchsten Beamten zur Anschauung zu bringen. Die Stellung und der Einfluß des durch seinen eigenen Werth, trotz natürlicher Misverhältnisse, bis zur höchsten Stufe der Macht gelangten Fremdlings erregt den Neid der erblichen (der Art nach verwandtern) Diener. Zu den in der Fabel überlieferten Freunden, deren einer aber, in Harmonie mit der wahrscheinlich später — oder außerhalb Bengalen — geltend gewordenen Anschauung der Thierwelt, in einen Löwen verwandelt ist, treten in der indischen Darstellung als erbliche, in der arabischen ebenfalls als emporgekommene Beamte zwei Schakale, deren einer mehr thatkräftig, der andere nur rathkräftig gezeichnet ist. In ihrem Neid und Haß sind sich beide so ziemlich gleich; nur scheut der letztere vor gewaltsamen und verrätherischen

Mitteln zurück, während dem erstern kein Mittel zu schlecht ist, um seinen Zweck zu erreichen.

Dieser Rahmen hat auf den ersten Anblick einige entfernte Aehnlichkeit mit der von Themistius (aus Paphlagonien, um 350 nach Chr.) erzählten Fabel (Orat. περὶ φιλίας, Flexiae 1614, p. 86; Parisiis p. 90; ed. Dindorf, p. 337). Ich setze sie ganz hierher, damit man sehe, daß der Schein hier täuscht. Themistius gibt sie nicht ausdrücklich für äsopisch; doch bemerkt er, daß der Fuchs darin der äsopische sei. Sie lautet: „ταύρω δύο μιᾶς ἡγεῖσθον ἀγέλης ξυννόμω τὲ ὄντε καὶ ὅτι μάλιστα φίλω· ὁ λέων δὲ αὐτοῖν τὴν ξύστασιν ἐδεδίει καὶ οὔτε αὐτοὺς ἐθάρσει οὔτε δι' αὐτοὺς τὴν ἀγέλην· κακῶς οὖν ὑπὸ λιμοῦ διακείμενος ἔρχεται ἐπὶ τὴν κερδὼ καὶ ξυμμαχίαν ὁμολογοῦσι· τῇ δὲ ἄρα τοσοῦτον κακουργίας καὶ δεινότητος περιῆν ὥστε προσενεγκοῦσα τὴν μηχανὴν διέστησέ τε αὐτὼ καὶ ἐξέμηνε κατ' ἀλλήλοιν καὶ παραδέδωκε τῷ λέοντι δίχα ἑκάτερον εὐτρεπῆ καὶ εὔκολον θήραν· τοῦτο μὲν ἡ τοῦ Αἰσώπου κερδώ". Es ist hier weiter keine Aehnlichkeit, als daß Löwe, Stiere, Fuchs auch in dieser Fabel eine Rolle spielen. Die Fabel selbst, sowie ihre Lehre, ist ganz verschieden. Der Löwe fürchtet sich vor zwei Stieren, welche und weil sie zusammenhalten; er verbindet sich mit dem Fuchs; dieser säet Zwietracht zwischen ihnen und liefert sie, jeden besonders, als leichte Beute dem Löwen aus. Ihre Lehre ist, daß sich Freunde nicht trennen lassen sollen, sonst werden sie eine leichte Beute ihres gemeinschaftlichen Feindes. Im Pantschatantra dagegen sind Löwe und Stier Freunde, und der Schakal trennt sie zu eigenem Vortheil; die Lehre ist: scheue den heimtückischen Verräther. Themistius' Darstellung ist augenscheinlich eine bessere Darstellung der äsopischen Fabel, die sich bei Babrius 44, Fur. 207, 233, Coraes 296, 339, Avien. 18, Syntipas ed. Matthaei 13, Loqmân 41, Ibn-Zafer p. 219 findet (vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 366).

§. 23. Die Ausführung des Rahmens stimmt im allgemeinen in allen hierher gehörigen Schriften überein; im einzelnen dagegen weichen sie untereinander ab.

Es tritt — und analog in den übrigen vier Büchern des Pantschatantra — ein Eingang hinzu, welcher die Veranlassung erzählt, durch welche das Spiel der Hauptfabel herbeigeführt ward.

Im sanskritischen und südlichen (Dubois) Pantschatantra, sowie bei Somadeva und im Hitopadesa dient als einleitende Erzählung folgendes: Ein reicher Kaufmann, welcher (außer bei Dubois) Vardhamâna heißt (Dubois nennt ihn Dana-Nahica, wol für sanskr. Dhanamâthika; Somadeva gar nicht), faßt den Entschluß, seinen Reichthum durch eine große Handelsunternehmung zu vermehren. Er wohnt, in den mir bekannten sanskritischen Recensionen, im Dekhan in der Stadt Mahilâropya (Rosegarten: Mihilâropya, vgl. §. 6); in Galanos' Uebersetzung (s. §. 3, S. 4) dagegen in Σανδραπούρα im Dekhan (wol sanskr. candrapura, „Mondstadt"); bei Dubois in Cantavaty-patna (wol kântavatîpatna); im Hitopadesa in Suvarnavatî (ein Name, der an den Dubois'schen erinnert und vielleicht damit synonym sein könnte, vgl. §. 6 die Uebereinstimmung zwischen Dubois und dem Hitopadesa); Somadeva nennt sie nicht. Galanos gibt auch den Namen des Königs, den sonst keine Autorität hat, nämlich Χεμαράτας (wol sanskr. kshemarata, nach der in den spätern Abschriften der Umwandlung der Aussprache [vgl. die spanische von x] gemäß eintretenden häufigen Verwechselung von ksh und kh, schwerlich sanskr. hemarata). Wir sehen hier schon mancherlei Differenzen, die auf verschiedene Recensionen deuten. Ganz abweichend davon ist die der arabischen Bearbeitung.

§. 24. Ehe wir aber zu dieser übergehen, muß ich auf Strophe I, 21, in des Kaufmanns Selbstgespräch aufmerksam machen, und zwar auf das Wort „Brunnenfrosch". Dieses erinnert auffallend stark an Aesop. Fur. 38; Cor. 19, wo der eine Frosch in einen Brunnen steigen will, der andere aber ihn warnt, indem er bemerkt, daß sie nicht wieder herauskommen können, wenn das Wasser versiegt. Die Beobachtung liegt zwar nahe, aber sie trifft zu viel Thiere, und ich glaube fast, daß sie andere mehr trifft als den Frosch. Wenn sie sich daher vorzugsweise an ein Thier und zwar an ein minder passendes fesselt, so

spricht vieles dafür, daß die Anschauung nicht selbständig an verschiedenen Orten entstand, sondern nur an einem, und zu den andern durch Entlehnung oder Uebergang gelangt ist. Welchem der hier in Frage kommenden die Priorität zuzusprechen ist, ist mit Sicherheit kaum zu entscheiden. Im allgemeinen werden wir zwar bei äsopischen Fabeln, die im Pantschatantra vorkommen, vorwaltend für die Priorität des Occidents entscheiden, allein es werden auch Fälle vorkommen, wo wir unbedenklich Indien die Priorität zusprechen müssen, sodaß jenes Vorwalten keinen Maßstab für specielle Fragen abgibt. Der Umstand, daß im Sanskrit die Fabel selbst noch nicht nachgewiesen ist, entscheidet ebenso wenig gegen Indien; denn wir werden mehr Beziehungen auf Fabeln sehen, die bisjetzt kaum oder noch gar nicht als indische nachzuweisen sind. Dagegen scheint mir für die indische Priorität sehr stark der Umstand zu sprechen, daß das Wort „Brunnenfrosch" für einen, der sich von seinem Orte nicht trennen kann oder auch weiter nichts kennt als diesen, schimpfwörtlich und sprichwörtlich geworden (s. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, unter kûpa kûpadardura und kûpamaṇḍûka) und auch auf die Schildkröte ausgedehnt ist (vgl. ebend. avaṭakacchapa und kûpakacchapa). Dieser Gebrauch setzt eine zu alte und volksmäßige Bekanntschaft mit dieser Anschauung voraus, als daß sie von der Fremde her importirt sein könnte. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß, da die indische Fabel, an welche sich diese Wörter lehnen, unbekannt ist, es fraglich bleibt, ob sie in der Form der griechischen mehr oder weniger nahe stand, und ebenso auch die Möglichkeit, daß nur die Anschauung aus Indien nach dem Westen gelangt ist, die bestimmte Form aber diesem angehört. Zu dieser Fabel gehört, dem Gedanken nach, auch Aesop. Fur. 238, Cor. 84, wo die Seßhaftigkeit des Frosches die Grundlage bildet.

§. 25. In dem arabischen Eingang (bei Silv. de Sacy) hat ein Mann im Lande Distawand drei Söhne, welche ihres Vaters Vermögen verschwenden und nichts erwerben. Der Vater macht ihnen Vorstellungen, die sie beherzigen. Der älteste, dessen Name nicht genannt wird, faßt nun, wie in den sanskritischen Darstel-

lungen, den Entschluß zu einer Handelsunternehmung. Damit stimmt die griechische Uebersetzung, nur daß sie, ebenso wenig als die persische des Husaïn Vaïz, den Namen des Landes nennt. Kürzer ist die des Johann von Capua. Durch einen Schreibfehler enthielt das Manuscript, nach welchem die deutsche Uebersetzung verfertigt (worüber ich an einem andern Orte handeln werde) und der Abdruck der lateinischen vollzogen ist, statt des arabischen Namens: provincia de sendebar (vielleicht schon auf einer Verwechselung des hebräischen ר r, mit ד d, beruhend) für wahrscheinlich destebâd; der deutsche Uebersetzer, der mit einem wahrhaft staunenswürdigen Fleiß und Geschick aus dem oft an Wahnsinn grenzenden Unsinn der lateinischen Uebersetzung seine meisterhafte Arbeit gebildet hat, erkannte natürlich auch hier den Fehler und schrieb mit für seine Zwecke genügender Umwandlung „in einer provinz zu India". Daß die arabische Uebersetzung nicht eine willkürliche Aenderung ist, bedarf kaum mehr einer Bemerkung. Daß sie dem sanskritischen Original entstammt, höchstens in Einzelheiten im Laufe der Zeit sich verändert hat, beweist sogleich auch der schon erwähnte Name دستاوند Distâwand, der, wenn er auch nicht mit Sicherheit auf die Sanskritform reducirt werden kann, doch ein sanskritisches Gepräge hat, auf keinen Fall arabischen Ursprung verräth. Ich vermuthe, daß er eine starke Entstellung von sanskr. Dakshiṇâpatha ist, dem sanskritischen Namen von „Dekhan", wohin auch die übrigen Bearbeitungen die Heimat des Kaufmanns verlegen; was die Einschiebung des n vor dem ursprünglichen th betrifft, so vergleiche man zu Kap. 12 der arabischen Bearbeitung (§. 221); das ksh ist, wie im Zend und Persischen, so auch in der Pehlewiübersetzung zu sh geworden, sodaß die älteste arabische Lesart, mit Erweichung des Auslauts und Einschiebung jenes n, etwa دشنابند war, woraus dann sehr leicht durch Verwechselung der diakritischen Zeichen دستاوند entstehen konnte. Ferner verräth sich der indische Text „in den drei Dingen, die der Mensch zu erstreben hat, und den vieren, durch die er sie erreiche" (Wolff's Uebersetzung, S. 2), in welchen letztern, wenn auch etwas verändert, doch noch deutlich die sanskriti-

ſchen dharma, „Recht", artha. „Erwerb", kàma, „Genuß", und moksha, „Seligkeit", zu erkennen ſind; dann in den beiden Vergleichen (Wolff S. 3) vom „Collyrium" und der „Ciſterne". Der erſtere erſcheint zwar nicht im Koſegarten'ſchen Text, wol aber in der berliner Handſchrift (S. 4[b]), welche wir überhaupt bezüglich des Rahmens in viel größerer Harmonie mit der arabiſchen Bearbeitung finden als den Koſegarten'ſchen Text (oder den der hamburger Handſchriften); zu dem zweiten vergleiche Pantſchatantra, II, Str. 157.

§. 26. Im Anvár-i-Suhaili iſt der Eingang erweitert und eine Reihe von Erzählungen eingeſchoben. Der Sohn entgegnet dem Vater mit fataliſtiſchen Anſichten und erzählt (Anvár-i-Suhaili 74, Livre des lumières 51, Cabinet des fées XVII, 122) von

„Dem verborgenen Schatz": „Ein König hat zwei Söhne. Er fürchtet, daß ſie nach ſeinem Tode ſeine Schätze verſchwenden. Er vergräbt ſie daher heimlich in der Wohnung eines Heiligen und trägt dieſem auf, ſie den Söhnen zu geben, wenn ſie in Noth kommen würden. Nach des Vaters Tode vereinigen ſich die Söhne; der ältere bemächtigt ſich des Reichs; der jüngere zieht ſich in die Zelle des Heiligen zurück, welchen er todt findet. Er wählt das Leben eines Anachoreten und findet durch Zufall den dort verborgenen Schatz, ohne ihn jedoch weiter zu berückſichtigen. Sein Bruder regiert unterdeß als Tyrann und Verſchwender und wird von einem auswärtigen Fürſten angegriffen; er und ſein Gegner fallen in der Schlacht. Beide Reiche ſind herrenlos und voller Unruhen. Da wird der Prinz, der als Heiliger lebt, zum König beider Reiche gewählt."

Erzählungen von verſteckten Schätzen, damit die Söhne ſie in Noth finden, ſind nicht ſelten; z. B. Plautus Trinummus. Ferner aus dem Sanskrit Somadeva, Märchenſammlung, XIX, 16, Brockhaus' Ueberſetzung, S. 96. Dann, wo die Faſſung, daß der Schatz von einem, der ſich hängen will, gefunden wird; ſchon in einem Plato zugeſchriebenen Diſtichon, Anthолog. Pal., 9, 44 vgl. 9, 45; Auson., Epigr., 21 und 22, woran ſich die Fabel des Syntipas, S. 48, bei Aesop. Cor. S. 384 lehnt, obgleich

etwas verändert. An dieſe occidentaliſche Faſſung ſchließt ſich, wol vermittelſt eines bisjetzt noch nicht bemerkten andern orientaliſchen Mittelglieds, „Vierzig Veziere", überſetzt von Behrnauer, S. 253, wo der Schatz in dem Balken verſteckt iſt, an welchen ſich der Verzweifelnde aufhängen will; daran dann „Atalmuluk" in Tauſendundein Tag (Cabinet des fées, XIV, 458), wo ein Baumzweig die Stelle des Balkens vertritt. Näher an erſtere tritt Gyraldi Cinthio, Hecatomithi, IX, 8; vgl. Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 280; hier iſt Liebe Schuld, und ein Mädchen Finderin; vgl. auch Lafontaine, IX, 17, und dazu Robert, in Fables inédites, II, 231. Verſtecken des Schatzes in einem Balken zu andern Zwecken bei Baſile Pentamerone, XXXII, Th. II, S. 24 der Liebrecht'ſchen Ueberſetzung. Vgl. auch „Schatz im Idol" Babr. 119, Aesop. Fur. 21 u. ſ. w. §. 200.

Der Vater widerlegt den Sohn durch die Erzählung vom „Derwiſch" (Anvár-i-Suhaili, 78; Livre des lumières, 55; Cabinet des fées, XVII, 133). „Dieſer ſieht einen Falken einen jungen Raben atzen und nimmt es nun für Glaubensſchwäche, wenn der Menſch für ſeinen Unterhalt ſelbſt thätig ſein will und ihn nicht ruhig von Gott erwartet. So liegt er drei Tage ohne Nahrung; da ſendet ihm Gott ſeinen Propheten zu, der ihn tadelt."

Dann empfiehlt er Sparſamkeit und erzählt als Beleg eine Fabel:

„Die verſchwenderiſche Maus" [1]) (Anvár-i-Suhaili, 80; Livre des lumières, 56; Cabinet des fées, XVII, 140). „Die Maus hat ſich einen Zugang zu einer Kornkammer verſchafft und ſpendet daraus verſchwenderiſch an alle Bekannte, die in Menge herbeiſtrömen. Es tritt eine Hungersnoth ein; die Maus kehrt ſich nicht daran; da bemerkt der Eigenthümer der Kornkammer, welcher Schaden bei ihm angerichtet iſt, ſchafft den Reſt weg und die früher ſo reiche Maus iſt nun in der ärgſten Noth."

[1]) Im Cabinet des fées, XVII, 138, alſo wol nach der türkiſchen Bearbeitung, wird ſie als eine Loqmân'ſche bezeichnet. Dieſe Angabe fehlt im Anvár-i-Suhaili (auch im Livre des lumières), und die Fabel findet ſich auch nicht unter denen von Loqmân.

§. 27. Der Kaufmann beladet (außer bei Dubois, wo er nur Stiere mitnimmt, um Waaren zu holen) einen Wagen mit Waaren; in den sanskritischen Texten, in Galanos' Uebersetzung und in Somadeva's Auszug, um nach Mathura zu ziehen; das südliche (Dubois) Pantschatantra nennt keinen Namen. Der Hitopadeça hat Kaçmira. In Silv. de Sacy's Recension erscheint ميون Majun (Wolff S. 4, Mioun bei Knatchbull, S. 85); dies ist nur ein alter Lesefehler, in welchem schließendes ر r in ن n verlesen und inlautendes ت t, wie oft, in ي j; denn Johann von Capua hat als entschiedenen Rest des sanskritischen Namens mathor, wonach die Lesart des ältesten arabischen Textes sicherlich متور matur, war. Die griechische Uebersetzung hat auch hier den Namen ausgelassen. Gelegentlich bemerke ich, daß auch der arabische Name des einen Stieres بندبه Bandabeh (Silv. de Sacy, S. 80, 2) nur durch Verwechselung von ذ n mit ب b entstanden ist: er ist in Nandaneh zu ändern und hat also den sanskritischen Namen Nandaka fast ganz bewahrt. [1])

§. 28. Vor den Wagen sind (außer bei Dubois) zwei Stiere gespannt; von diesen (bei Dubois von den mitgenommenen überhaupt) fällt der eine unterwegs; der Kaufmann muß ihn zurücklassen; er trägt Dienern auf, bei ihm zu bleiben; diese verlassen ihn aber aus Furcht und berichten dem Herrn fälschlich, daß er todt sei.

Hier hat Silv. de Sacy's Recension (Wolff S. 5; Knatchbull S. 86) eine Erzählung von „einem, welcher seinem Tode nicht entgehen kann". „Er flieht vor Wölfen, die ihn verfolgen, stürzt sich in ein Wasser, wird von Leuten daraus gerettet, geräth in die Nähe von Räubern, entkommt auch diesen; da lehnt er sich aber an eine Mauer, welche über ihn zusammenstürzt und ihn erschlägt."

[1]) Die Sache ist zu unbedeutend, als daß ich sie weitläufig behandeln möchte. Der Hauptgrund ist, daß b im Arabischen leicht durch Verlesen von n entsteht. Das beweist auch noch Knatchbull, der S. 85 irrig Bandaneh hat.

Diese Erzählung fehlt in allen sanskritischen Bearbeitungen; sie ist also schon darum ein späterer Zusatz. Sie fehlt aber auch in der griechischen Uebersetzung und im Anvár-i-Suhaili, woraus wir folgern können, daß sie auch noch nicht einmal alle arabischen Recensionen enthielten, sie demnach auch nicht in deren ältestem Texte stand, sondern erst ein späterer Zusatz ist. Dagegen hat sie Johann von Capua, der Repräsentant der hebräischen Uebersetzung (b., 4, b., deutsche Uebersetzung, ulmer Ausg. 1483, B., VII, b.), woraus folgt, daß sie verhältnißmäßig schon früh in irgendeiner arabischen Recension hinzugefügt war. Hier ist der Unglückliche aber nicht, wie bei Silv. de Sacy, ein „Mensch", sondern ein „Stier", auch fehlen die Räuber noch. So unpassend der Stier an und für sich ist, so steht er doch in näherer Ideenassociation zu der Rahmengeschichte, aus der sich der Zusatz augenscheinlich entwickelt hat, und da die Räuber augenscheinlich eine spätere Erweiterung sind, um die Gefahren zu vermehren, so bin ich der Ueberzeugung, daß Johann von Capua auch hier, wie gewöhnlich, die ältere Form der arabischen Recension, welche diese Erzählung schon enthielt, bewahrt hat. Dafür spricht auch das uns in unsern Untersuchungen entgegentretende Princip, daß die unvollkommnere Form einer Erzählung im allgemeinen die ältere ist. Wie nahe es übrigens lag, an die Stelle des Stiers einen Menschen zu setzen, zeigt uns die deutsche Uebersetzung; auch diese, obgleich sie diese Umwandlung nicht ausdrücklich enthält (in der Uebersetzung sine loco et anno lautet nämlich der Anfang: dz dir nit beschech als eim der was gangen in einen wald umb holtz zu siner notturfft, und was holtz er fand, das beducht im untouglich), will augenscheinlich einen Menschen unter dem Unglücklichen verstanden wissen; daß dies aber nicht etwa auf einer andern Quelle beruht, zeigt der Holzschnitt, welchen sie dazu gibt, in welchem der Flüchtling noch als Stier abgebildet ist. Dieser war gemacht, ehe der Uebersetzer sich entschlossen hatte, das Wort „Stier" auszulassen. In der ulmer Ausgabe von 1483 ist er auch als Mensch verstanden und als solcher auf dem Holzschnitt dargestellt. Ebenso ist er ein Mensch in Kirchhof's Wendunmuth (Frankfurt 1581),

S. 176, woraus die Erzählung in Grimm, KM., Nr. 175 (in den frühern Ausgaben) aufgenommen war. Die spanische Uebersetzung des Directorium hat sie ausgelassen, daher sie auch bei Firenzuola und Doni fehlt. An die arabische Bearbeitung und zwar, wenn ich richtig geurtheilt, an die spätere Form lehnt sich Bartan, XL, wo der Mörder seiner Strafe nicht entgehen kann: er flieht, kommt an den Nil; als er hinüber will, begegnet ihm ein Löwe; er will sich auf einen Baum retten, da sieht er eine Schlange darauf; vor Schrecken stürzt er herab, da kommt ein Krokodil aus dem Fluß und verschlingt ihn.

Wenn sich die 24. Strophe des ersten Buchs des Pantschatantra in der arabischen Bearbeitung fände, so würde ich unbedenklich annehmen, daß die Erzählung aus ihr entstanden ist; denn ganz ebenso werden wir weiterhin eine entstehen sehen (§. 76). Allein sie kehrt in keiner der mir bekannten Recensionen wieder, und dadurch wird eine solche Vermuthung zweifelhaft; jedoch nur das; denn es wäre keineswegs unmöglich, daß jene Strophe in dem ältern Text gestanden hätte und, wie wol manches andere, später weggelassen war, zumal wo sie in der Erzählung gewissermaßen concret geworden war.

Uebrigens lassen sich derartige Erzählungen, wo jemand, obgleich mehrfach gerettet, zuletzt dennoch seinem Schicksal nicht entrinnen kann, leicht erfinden und es ist darum nicht gerade anzunehmen, daß die hier vorliegende ein besonderes Vorbild gehabt habe. Sie erinnert jedoch an Pantschatantra, II, Strophe 86 (aus Aesop. Fur. 64, Cor. 64) und 87, wo in 88 sogleich die entgegengesetzte Idee veranschaulicht ist. Der in 88 angedeuteten Fabel ist die in der Mricchakatikâ (Stenzl. 9, 11) angedeutete ähnlich, wo eine Maus in den Mund einer Schlange fällt, die einem Frosch auflauert.

§. 29. Der Stier, allein gelassen, erholt sich und brüllt vor Lebenslust. Der König der Thiere, der Löwe, hört das entsetzliche Gebrüll des ihm unbekannten Thieres (vgl. §. 41) und erschrickt darüber so, daß er sich nicht von seinem Platze wagt.

48287

Dieſe Verlegenheit des Königs will ein Schakal zu ſeinem Vortheil benutzen.

In den indiſchen Darſtellungen (ſanskritiſche Texte, Galanos, Dubois, Somadeva, Hitopadeſa) iſt dieſer, ſowie der ihm befreundete Schakal Miniſterſohn; ſie ſind aber in Ungnade gefallen (im Somadeva und Hitopadeſa fehlt dieſer Zug). In der arabiſchen Bearbeitung iſt dies nicht der Fall, ſondern der Schakal will nur die Gelegenheit benutzen, ſich aus einer niedern Stelle zu einer höhern emporzuſchwingen. Unzweifelhaft gibt ſich die indiſche Darſtellung hier als die raffinirtere und demnach gewiß jüngere zu erkennen und wir dürfen alſo in der arabiſchen einen treuern Spiegel des Originals erblicken.

Der Schakal ſpielt nun im Fortgange der Entwickelung die Rolle des ſchlaueſten Thieres, welche in ſemitiſchen und occidentaliſchen Fabeln bekanntlich dem Fuchs zugewieſen iſt. Weber macht (Indiſche Studien, III, 335) darauf aufmerkſam, daß der Schakal ſich durch ſeine Schlauheit gar nicht auszeichne, woraus dann folgen würde, daß dieſe Rolle nicht aus der Beobachtung des heimiſchen Thierlebens hervorgegangen ſein konnte; dadurch würde die Vermuthung wahrſcheinlich, daß die Inder fremde Fabeln vom Fuchs kennen lernten, welchen ſie als nah verwandtes Thier mit ihrem Schakal identificirten, ohne den Charakterunterſchied weiter zu beachten. Ich kenne die Natur des Schakals zu wenig, um mir eine ſelbſtändige Entſcheidung über die Richtigkeit dieſer Bemerkung anmaßen zu können; hervorheben will ich zwar, daß auch bei den Senegalvölkern der Schakal die Rolle des Fuchſes vertritt (vgl. Roger, Fables Senegalaises, Paris 1828, S. 48); allein zugleich bemerken, daß wir an einer andern Stelle nachweiſen werden, daß orientaliſcher Einfluß in Bezug auf Märchen entſchieden — alſo höchſt wahrſcheinlich auch in Bezug auf Fabeln — ſich tief nach Afrika hinein verfolgen läßt. Daß ſpeciell in Indien in Bezug auf Fabeln der Schakal an die Stelle des Fuchſes getreten iſt, dafür ſcheint mir auch der Umſtand zu ſprechen, daß çrigâla, der Name des Schakals, wol geſprochen schergâla, ſchwerlich ſanskritiſchen Urſprungs iſt, ſondern, wie Weber früher ver-

muthet (Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1853, S. 678), später aber — wie mir scheint, mit Unrecht — zurückgenommen hat (Indische Studien, III, 335, Note), das semitische, etwa hebräische שׁוּעָל, „Fuchs“: die eigenthümliche semitische Aussprache des ע konnte im Sanskrit sehr gut durch rg nachgeahmt sein. Allein wenngleich diese Stellvertretung ein Beweis wäre, daß das schlaue Thier der Thierfabel keine Erfindung der Inder — sondern wahrscheinlich der Semiten — ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Fabeln, in denen der Schakal als solches erscheint, nicht in Indien erfunden seien. Auf eigener Beobachtung, also auf Volksanschauung, die nur ausdrückt, was sie sinnlich wahrnimmt, können diese natürlich dann nicht beruhen, wol aber konnten sie von den Gebildetern — mit den aus der Fremde herübergekommenen Fabeln Bekannten — entweder selbst erfunden oder umgebildet sein, ähnlich, wie unsere Fabeldichter in ihren Erfindungen Elefanten, Schlangen, Löwen auftreten lassen, theilweise mit zwar conventionell gewordener, aber eigentlich ebenfalls falscher Charakterisirung. Daß aber insbesondere in den Fabeln des Pantschatantra keine Volksfabeln vorliegen — am wenigsten in der Form, in welcher sie uns bekannt sind —, sondern von Gebildeten größtentheils mit großem Raffinement ausgedachte oder umgewandelte, davon wird sich jeder schon durch die Lectüre derselben überzeugen und in den nachfolgenden Untersuchungen auch manche dafür unzweifelhaft entscheidende Momente finden. Aus der Literatur verbreiteten sich diese Fabeln dann auch im Volke und dieses nahm aus ihnen gläubig den schlauen Schakal hin — welcher auch dieser Rolle gemäße Namen erhielt, wie bhûrimâya, „der listenvolle“, mṛigadhûrtika, „der Betrüger der Thiere“ —, obgleich der Charakter desselben der Wirklichkeit nicht entsprach, gerade wie es ja auch vieles andere glaubt, weil es schwarz auf weiß existirt, obwol der Augenschein jeden Augenblick die Falschheit desselben erweisen würde, wenn es noch darauf achtete. Um es durch einen Vergleich noch klarer zu machen, so hat hier der Eintritt des Schakals für den Fuchs noch weniger Auffallendes, als der des Löwen im Reineke Fuchs statt des ur-

sprünglichen germanischen Königs der Thiere, des Bären. Das deutsche Volk kennt eigentlich den Löwen gar nicht; es hat ihn sich von seinen Dichtern gläubig als Thierkönig octroyiren lassen, und erzählt gehörte und selbsterfundene Geschichten von ihm, die wol zu dem poetisch-conventionellen, aber nicht zu seinem wirklichen Charakter passen.

Wenn wir diesemgemäß die Charakterisirung des Schakals als des schlauen Thieres für Folge des aus der Fremde her kennen gelernten Fuchses nehmen, so ist dagegen der Zug, daß der Schakal uns in so vielen Fabeln als Gefährte oder Minister des Löwen entgegentritt, wol ein speciell indischer, der nicht auf den gelegentlichen Verbindungen des Fuchses mit dem Löwen beruht, die in occidentalischen Fabeln bisweilen vorkommen. Im Indischen scheint er daraus hervorgegangen, daß der Schakal den Spuren des Löwen folgt und frißt, was dieser übrig läßt. Doch ist auch in diesem Betracht eine auffallende Identität von einer indischen und einer griechischen Fabel zu beachten. Bei Spencer Hardy (Manual of Budhism, 333) „nimmt der Löwe einen Schakal zum Diener und gibt ihm einen Theil der Beute; dadurch wird der Schakal fett und übermüthig, und da er im Wasser sieht, daß er vier Beine, zwei Schneidezähne, Ohren und einen Schwanz so gut wie der Löwe hat, so will er auf eigene Faust jagen; er brüllt, aber kein Thier fürchtet sich und er kann nichts tödten". — Diese Fabel ist eine der ältern, da sie zu den buddhistischen gehört; augenscheinlich verwandt ist aber Aesop. Fur. 210, Cor. 298. „Der Fuchs dient hier dem Löwen als Diener, zeigt ihm die Thiere, die dann der Löwe fängt und dabei auch ihn bedenkt. Der Fuchs wird aber neidisch, weil der Löwe sich den größern Theil nimmt, will auf eigene Faust jagen und kommt dabei um." Der Fuchs spielt hier augenscheinlich eine Rolle, die mit seiner Schlauheit nicht zusammenstimmt; er ist an die Stelle des buddhistischen Schakals getreten und hat eine für seinen Charakter ebenso unpassende Rolle übernommen als der indische Schakal, wenn ihm wirklich Schlauheit abgeht, in den Fällen, wo er den schlauen Fuchs vertritt. Es läßt sich daher vermuthen, daß die griechische Fabel

aus jener orientalischen stammt, und dafür spricht auch der Umstand, daß sie erst bei Aphthonius erscheint (um 350 n. Chr.).

Baldo, welcher die Rahmenerzählung in der 9. Fabel (Edelé-stand du Méril, Poésies inédites, S. 226) kurz andeutet, hat die Schakale in ursi verwandelt, worin ein Beweis für die Selbständigkeit seiner oder der von ihm benutzten Uebersetzung liegt. [1])

Don Manuel (1273—1384) hat sie im Conde Lucanor, Kapitel 39 (Puibusque, Kapitel 22) nachgeahmt, aber sehr verändert.

§. 30. Der eine Schakal, im Sanskrit Damanaka genannt, beginnt seinen Plan damit, daß er seinen Gefährten Karataka fragt, warum wol der Löwe nicht zum Wasser gehe. Dieser antwortet: das seien Dinge, die sie nichts angingen; um die solle man sich nicht bekümmern, sonst gehe es einem wie dem Affen, und erzählt zum Beleg die erste Erzählung. Diese erscheint an derselben Stelle des Rahmens auch im Auszuge des Somadeva, im südlichen Pantschatantra (Dubois, S. 33), im Hitopadesa (Uebersetzung von Max Müller, S. 67) und in der arabischen Bearbeitung (Wolff S. 8; Knatchbull S. 88; vgl. Silv. de Sacy, Noten zu S. 82, Z. 10 und 12 seiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah; griechische Uebersetzung im atheniſchen Druck, S. 5; in Possinus' lateinischer Uebersetzung, S. 564; bei Johann von Capua, b., 5, a., 13; deutsche Uebersetzung, ulmer Ausgabe 1483, C., I, a.; spanische Uebersetzung, X, a.; Doni, S. 33; Anvár-i-Suhaili, S. 86; Livre des lumières, S. 61; Cabinet des fées,

[1]) Ich bemerke, daß Vers 4 nicht zu ändern ist; es heißt: „der ältere, wie gewöhnlich, feiend die Ueberredung (= Ueberreder) des jüngern", d. i. „der ältere machte sich zum Rathgeber". Ebenso wenig Vers 6; aber statt Fragezeichen hinter grati setze man Komma und schreibe jubet klein, „bereit zu allem, was er befiehlt"; in Vers 8 corrigire quam (statt qua), „Laß uns lieber unsere eigenen Angelegenheiten besorgen, als daß wir ihm so dienen". Die Theilung des Besitzes der beiden Bären (Vers 10, 11) hat sonst keine Autorität; vielleicht hat Baldo sie aus dem folgenden Kapitel (dem 6. bei Silv. de Sacy; bei Wolff S. 131), wo er, wie ich hier beiläufig bemerken will, in der griechischen Uebersetzung fehlt.

XVII, 152). Sie ist auch bei Baldo, 8. Fabel (Edélestand du Méril, S. 225). Vgl. Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 225. Ihrer gedenkt Luther (Schuppii Schriften, 1677, Fabul-Hans, S. 530). Nah verwandt ist augenscheinlich Aesop. Fur. 162, Cor. 309, wo der Affe fischen will, die Netze packt und dadurch fast ertrinkt (vgl. Syntipas S. 46, Bartan S. 31). Ob sie unabhängig voneinander entstanden oder die eine Fabel Nachahmung der andern sei, wage ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden; die Wahrscheinlichkeit spricht jedoch für letztere Annahme; denn alles — mit Ausnahme der Fischer statt der Zimmerleute und der Netze statt der Balken — ist sich zu sehr gleich; fand aber Nachahmung auf einer Seite statt, dann spricht, wie mir scheint, alles für die Priorität der indischen Darstellung; denn es wird niemand, dem die griechische Form bekannt war, eine so schlechte, als die indische ist, an ihre Stelle setzen, während die griechische eine ganz vortreffliche Verbesserung der indischen ist.

Außerdem gibt Karataka noch einen besondern Grund für die Nichteinmischung an, nämlich, „daß sie hinlänglich mit Speise versehen seien". Diesen haben alle sanskritischen Texte (s. Anm. zu Pantschatantra, Kosegarten S. 10, 14), sowie der Hitopadesa (Ausgabe von Lassen und v. Schlegel, S. 50, Z. 3 v. u.). In der Silv. de Sacy'schen Recension der arabischen Bearbeitung fehlt er, aber sicher nur durch Nachlässigkeit eines Abschreibers; denn einerseits setzt ihn die Antwort des Damanaka voraus (s. Wolff, S. 9 und 10; Knatchbull, S. 89, Z. 8 v. u.), andererseits erscheint er sowol in der griechischen Uebersetzung als in den Repräsentanten der hebräischen und persischen; doch findet hier insbesondere der Unterschied statt, daß, während er im Persischen wie im Sanskrit hinter der Fabel erscheint (Anvár-i-Suhaili, S. 86, bei Eastwick: „Regard the small provision and food, which reaches us, as a piece of good fortune"), er in der griechischen Uebersetzung und bei Johann von Capua davor steht (in der athener Ausgabe S. 5, 16: „τὴν ἐφήμερον ἑκάστοτε τροφὴν ποριζόμεθα"; Johann von Capua, b., 5, a., 6: „habemus enim

quae volumus nec nobis deficit aliquid eorum quae nostrae sunt opportunitatis").

§. 31. Dieſer letzte Zug erinnert an Reineke Fuchs, der unter angehäuften Speiſevorräthen ſitzt (Iſengr., 107, bei Grimm, RF.). Auch darin findet ſich Uebereinſtimmung, daß, wie im Anfange des Kalilah und Dimnah die Schakale nicht am Hofe ſind, ſo auch Reineke nicht. Wie ferner der Schakal weiterhin den Löwen dadurch aufhetzt, daß er angibt, der Stier wolle ihn ſtürzen (Knatchbull, S. 119 und 120), ſo ähnlich im Reinaert (Grimm, RF., CLII). Wie endlich ſich der Löwe vor dem Gebrüll des Stiers fürchtet und der Schakal hingeht, um das Thier zu erkunden, ebenſo im Eingang des Baldewin (Grimm, a. a. O., S. 383 und CCLXXV) vor dem des Eſels, worauf der Wolf hingeſandt wird. Doch tritt auch in occidentaliſchen Fabeln die Furcht des Löwen vor Tönen hervor, z. B. vor dem des Hahns Aesop. Fur. 70, Cor. 66; des Froſches Aesop. Fur. 90, Cor. 37 (vgl. jedoch §. 41). Allein es werden ſich auch andere einzelne Uebereinſtimmungen oder nahe Verwandtſchaften mit RF. im Laufe dieſer Unterſuchungen ergeben, welche es höchſt wahrſcheinlich machen, daß, wenn auch nicht der RF. im Ganzen ſeine Entſtehung der Bekanntſchaft mit dem Kalilah und Dimnah verdankt (wie manche und insbeſondere Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, CXXIII, annehmen), letzteres Werk doch vom bedeutendſten Einfluß auf ſeine Entwickelung war.

§. 32. Der letzterwähnte Zug mit der Nahrung fehlt im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, ſowie dieſes überhaupt im erſten Buche, welches auch in den übrigen Ausflüſſen vorzugsweiſe mannichfache Umarbeitungen fand, die Bahn einer ſtark abweichenden und theilweiſe reichern Entwickelung einſchlug.

Die Schakale ſind zwar auch hier, wie in den ſanskritiſchen Texten, in Ungnade, allein der Löwe, erſchreckt durch das Gebrüll des Stiers, ſchickt von ſelbſt zu ihnen und ſie überlegen nun, ob ſie auf dieſe Einladung zum Hofe zurückkehren ſollen (Dubois,

S. 32). Es ist dies augenscheinlich ein späterer Zusatz, um noch eine politische Situation zu erörtern. Damanaka räth zur Erwägung. Karataka, ihm beistimmend, erzählt die schon (§. 30) erwähnte Fabel vom Affen. Damanaka macht alsdann auf die Gefahren aufmerksam, die damit verbunden sind, wenn man Königen die Wahrheit sagt. Zum Beleg erzählt er (Dubois, S. 34) folgendes:

„Der König Darma Dahla von Oudjny (wol sanskr. Ujjayinî, das heutige Udjein) hat einen großen Teich graben lassen; aber er füllt sich nicht; denn eine unbemerkbare Oeffnung führt alles Wasser in einen tiefen Abgrund. Ein Muni belehrt ihn, daß dies Folge eines Zaubers sei, der nur dann enden werde, wenn ein Königssohn oder ein Muni geopfert werde. Der König läßt nun sogleich den Muni, dem er die Belehrung verdankt, selbst tödten und seine Leiche in den Teich werfen; diese stopft durch einen Zufall die Oeffnung, sodaß der Teich sich nun füllt und alles ringsum befruchtet." (Nicht unähnlich ist der Mord des Schlangenvertilgers im armenischen Märchen bei v. Harthausen, Transkaukasia. Leipzig 1856, I, 319).

Diese, hier ganz im Charakter einer Anekdote auftretende Erzählung ist die Umwandlung einer Heiligenlegende, welche uns ein Werk in der Mackenzie Collection, das Kyfiyat, eine legendenhafte Geschichte des Cholareiches, aufbewahrt hat (Mackenzie Collection von Wilson, II, CCLXVI).

„Der Kaveryfluß in Dekhan soll eingedämmt und das Wasser abgeleitet werden. Es stürzt aber in eine große Höhle und verschwindet. Der König wendet sich in dieser Verlegenheit an einen Rischi. Dieser sagt ihm, daß, wenn ein König, wie er, oder ein Rischi, wie der Sprechende, hineinspringe, der Kavery weiterfließen werde. Der König will sich nun selbst hineinstürzen. Trauernd geht die Königin zum Rischi. Dieser empfängt sie mit dem Segen: «daß sie bis zu ihrem Tode als Gattin leben möge». Die Königin bittet ihn, daß dieser Segen nicht fruchtlos sein möge, fragt aber, wie das möglich sein könne, da ihr Mann sich in die Höhle stürzen wolle. Darauf stürzt sich der Rischi selbst hinein

und es erhebt sich sogleich ein kleines Lingam (Siva's Symbol). Darauf war der König fähig, die Eindämmung zu vollenden."

Dieselbe Sage kehrt ferner in Verbindung mit Vikramâditya wieder im Vikramacarita, Kap. 8 (bei Roth, Journal asiatique, 1845, VI, 385) und in der bengalischen Uebersetzung der Sinhâsana-dvâtrinçat, wo sie die siebente Erzählung ist (bengalische Uebersetzung, S. 48 und 49). In letzterer, die mir allein zu Gebote steht, hat sie ungefähr folgende Form:

„In Kaçmira ließ ein reicher Mann einen großen Teich machen, aber das Wasser bleibt nicht darin; eine himmlische Stimme verkündet, daß, wenn der beste Mann sich selbst zum Opfer bringe, dann das Wasser bleiben werde, sonst nicht. Darauf macht der Reiche einen Goldmann, 10 Lasten schwer, mit der Inschrift: «wer seinen Körper zum Opfer gebe, solle diesen Goldmann haben». Aber niemand will sich opfern. Dies hört Vikramâditya, geht verkleidet hin und schneidet sich in der Nacht den Kopf ab; die Göttin gibt ihn ihm wieder, heilt ihn und stellt ihm eine Gnade frei. Er bittet um die Füllung des Teichs. Voll Erstaunen wird diese am folgenden Morgen von den Umwohnern erblickt."

Diese letzten beiden Darstellungen tragen augenscheinlich buddhistisches Gepräge, sodaß schon dadurch die Vermuthung angeregt wird, daß wir eine ursprünglich buddhistische Legende hier anzuerkennen haben. Es wird dies aber noch bestimmter durch den Verlauf dieser Untersuchungen erwiesen werden, wo sich ergeben wird, daß auf Vikramâditya fast lauter buddhistische Sagen übertragen sind und die Grundlage das Vikramacarita ein buddhistisches Werk war (vgl. oben §. 5). Daß die Sage auch in Südindien lokalisirt und in der zweiten Form an den Sivacult geknüpft ist, erklärt sich dadurch, daß gerade in Südindien der Buddhismus einst sehr mächtig war und eine Menge seiner Legenden und Anschauungen sich in den Sivacult hinübergerettet haben. Beide Bemerkungen sind bekannt und werden sich mehrfach bestätigen (vgl. z. B. §. 212).

Da diese Erzählung kein Ausfluß des sanskritischen Grund-

werks, außer dem südlichen (Dubois') Pantschatantra enthält, so versteht es sich von selbst, daß sie ein verhältnißmäßig spät in dieses eingefügter Zusatz ist.

§. 33. Im Hitopadesa erzählt Karataka selbst noch zum Beleg eine Fabel, nämlich vom Esel, der, als Diebe einsteigen wollen, die Rolle des Hundes übernimmt und sich dadurch nur Schläge zuzieht (Max Müller's Uebersetzung, S. 68). Weber (Indische Studien, III, 352 und 353) macht auf verwandte Fabeln des classischen Alterthums aufmerksam, wo der Esel sich dadurch, daß er die Rolle anderer Thiere spielen will (des Schoshundes Babr. 131; Aesop. Fur. 367, Cor. 212; Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 197, Note 12, und Robert, Fables inédites, I, 234; — des Affen Babr. 125; Aesop. Fur. 368, Cor. 412), ebenfalls Schläge zuzieht. Vielleicht mochten derartige Fabeln zur Bildung der vorliegenden veranlaßt haben; doch kann sie auch ganz selbständig entstanden sein. Wenn der genannte scharfsinnige Gelehrte hervorhebt, daß die Inder den Esel nicht als dumm bezeichnen, so möchten die angeführten Stellen doch nicht dafür entscheiden, daß neben den andern Bezeichnungen, welche er zusammenstellt, seine Dummheit nicht ebenfalls anerkannt gewesen sei. Ein Volk schreibt nicht alles auf, was es weiß, und die Dummheit des Esels, sowie sein unzeitiges und unangenehmes Gebrüll sind zu gewöhnlich, als daß sie nicht allerorten auffallen und selbständig zur Bildung darauf gebauter Fabeln veranlassen sollten.

§. 34. Die beiden Schakale discouriren weiter über die Vorzüge, Gefahren, Regeln u. s. w. des Fürstendienstes, bis endlich Damanaka zum Löwen geht. Dieses Stadium des Rahmens steht in allen Ausflüssen des indischen Grundwerks in stärkerer Uebereinstimmung, als sich bei der Freiheit, die in allen Bearbeitungen gewaltet hat, eigentlich erwarten ließe; insbesondere ist beachtenswerth, daß die berliner Handschrift des Pantschatantra hier, wie auch sonst, mit der arabischen Bearbeitung mehr zusammenstimmt als der Kosegarten'sche Text und die hamburger Handschriften; sie gibt sich dadurch als treuern Spiegel der ältesten Gestalt der Rahmenerzählung zu erkennen. So z. B., was Kalilah und

Dimnah bei Wolff 9, 15—10, 9, hat, und übereinstimmend damit die griechische Ueberſetzung 6, 1—10, Johann von Capua, b., 5, b., 5—12, Anvár-i-Suhaili, 87, 1—5, aber in Koſegarten's Text und in den hamburger Handſchriften fehlt, erſcheint in der berliner, ſowie auch in der pariſer (Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 31, Note 1), theilweiſe bei Galanos S. 14, 11, ſowie auch bei Dubois S. 36, 8, und ganz im Hitopadeſa, II, Str. 39 und 40, ſodaß man ſieht, daß es der letzt-erreichbaren Recenſion angehörte. Es ſind die beiden Strophen, welche ſich Bhartrihari, II, 23, 26, finden, für deren Alter wir dadurch die eine Grenze wenigſtens erhalten. Ebenſo erſcheint, was ſich Kalilah und Dimnah bei Wolff 11, 3—15 findet, griechiſche Ueberſetzung 6, 16—25, Johann von Capua, a. a. O., 23—29 (ausführlicher), Anvár-i-Suhaili, 87, 24—33 (ebenfalls erweitert) — obgleich nicht bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften —, doch in der berliner, theilweiſe bei Galanos 16, 16, und wiederum ganz im Hitopadeſa, II, Str. 43 und 44. Wolff 15, 1 endlich hat nur der Hitopadeſa, II, Str. 109.

§. 35. Die ſanskritiſchen Texte, ſowie Somadeva's Auszug, der Hitopadeſa und die arabiſche Bearbeitung mit ihren Ueberſetzungen haben in dem (§. 34) erwähnten Stadium keine Fabel, woraus natürlich folgt, daß urſprünglich keine darin ſtand. Wol aber haben das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra und das Anvár-i-Suhaili deren.

§. 36. Das Dubois'ſche Pantſchatantra hat von jenem Geſpräch (§. 34) nur ſehr wenig. Karataka äußert bald die Anſicht, daß ſie gemeinſchaftlich handeln müſſen, wofür er als Beleg die Fabel vom „Vogel mit zwei Schnäbeln" erzählt. Dieſe haben andere Recenſionen des ſanskritiſchen Pantſchatantra im zweiten, der Koſegarten'ſche Text im fünften Buche (ſ. §. 215). Hier entſteht die Frage, wo ihre erſte Stelle war. Aus der Behandlung des zweiten Buchs (ſ. §. 117), ſowie des fünften werden wir ſehen, daß ſie urſprünglich ebenſo wenig in jenem und dieſem, als, wie ſich hier ergab, im erſten ſtand; es wird ſich ferner zeigen (§. 214), daß ſie im fünften erſt verhältnißmäßig ſpät hin-

zugefügt ist, und daraus, daß sie in Verbindung mit der fünfzehnten des fünften Buchs erscheint, welche, wie wir sogleich bemerken werden, auch an der vorliegenden Stelle unmittelbar auf sie folgt, wird es wahrscheinlich, daß sie in das fünfte aus einer Recension herübergenommen sei, in welcher ebenfalls beide aufeinander folgten. Dies war aber dann wahrscheinlich keine andere als eben die, die auch dem südlichen (Dubois') Pantschatantra zu Grunde liegt; demgemäß scheint ihre frühere Stelle in dem ersten Buche gewesen zu sein. Ob sie noch früher im zweiten Buche stand, wo sie ohne Nachfolge der erwähnten erscheint, wage ich nicht zu entscheiden. Doch will ich schon hier bemerken, daß man, als Ergebniß der hierher gehörigen Einzeluntersuchungen, wenigstens als wahrscheinlich, den Grundsatz aufstellen darf, daß, wenn Geschichten bezüglich ihrer Stelle schwanken, das frühere Buch ihre frühere Stelle gewesen ist. Denn es scheint zuerst das erste Buch durch Einschiebungen gefüllt zu sein — wofür schon das Mißverhältniß spricht, in welchem die Anzahl seiner Einschiebungen, insbesondere in den nachweisbar-ältern Recensionen, zu der in den folgenden, vorzüglich dem vierten und fünften des Pantschatantra steht —; als dieses gewissermaßen überfloß, leitete man den Ueberfluß nach und nach in die minder vollen Bücher ab (vgl. §. 138, 178 u. a.).

Weiter macht Karataka darauf aufmerksam, daß man nicht allein gehen solle, wobei er als Beleg die Fabel vom Brahmanen und dem Krebs erzählt (Dubois S. 39), welche in unserm Pantschatantra, wie bemerkt, als funfzehnte des fünften Buchs erscheint (s. §. 216). Daß diese entschieden an die letztere Stelle aus der sanskritischen Grundlage des südlichen Pantschatantra gelangt ist, folgt, außer dem oben angegebenen Grunde, insbesondere daraus, daß sie gewissermaßen mit Haut und Haaren mitsammt dem Motiv des „Nicht-allein-Gehens" herübergenommen ist, welches im fünften Buche gar keinen Sinn hat, da der Angeredete in der Wüste gar keinen Begleiter finden kann; denn der Anredende ist an seinen Platz gefesselt. Es ist hier, wie häufig gerade im vierten und fünften Buche (s. §. 139), welche beide zuletzt entwickelt sind,

eine Discrepanz oder ein Hiatus als Verräther der schlechten Diaskeuase stehen geblieben, wie wir deren noch einigen begegnen werden.

In diese letztere Erzählung sind mehrere andere eingeschachtelt; da diese Einschachtelungen aber nicht im fünften Buche des Pantschatantra wiederkehren, so haben wir sie als spätere Entwickelungen zu betrachten, die sich in der nächsten gemeinschaftlichen Grundlage des ersten Buchs des südlichen Pantschatantra und des fünften sanskritischen (im Kosegarten'schen Text und in den hamburger Handschriften) noch nicht befanden.

Die erste Einschachtelung (Dubois S. 40—44) ist die Fabel vom Elefanten, welchen Mäuse, die er früher gerettet, aus seinen Banden befreien. Diese werden wir §. 130 betrachten, da die berliner Handschrift und die Wilson'schen sie im zweiten Buche eingeschoben haben. Da sich kaum bezweifeln läßt, daß die Einschachtelung später als die selbständige Erzählung einer Fabel ist, so bin ich hier geneigt, anzunehmen, daß die Stellung dieser Fabel im zweiten Buche früher war, als die im ersten Dubois'schen. Doch ist sie in beiden, wie ihr Mangel in allen andern Autoritäten zeigt, verhältnißmäßig erst sehr spät hinzugetreten.

Die zweite erzählt (S. 49—55) von einem Brahmanen, welcher von einem Krokodil gebeten wird, es mit sich nach Benares zu nehmen, damit es im Ganges lebe. Der Brahmane steckt es aus Mitleid in seinen Reisesack. Wie er es ins Wasser setzen will, packt es sein Bein und will ihn mit sich hinabreißen, um ihn zu tödten. Der Brahmane wirft ihm seinen Undank vor; das Krokodil beruft sich auf den Zeitgeist, wo Tugend und Dankbarkeit darin bestehe, daß man seine Ernährer verzehre. Der Brahmane fordert das Urtheil von Schiedsrichtern und erklärt, sich seinem Schicksal unterwerfen zu wollen, wenn diese gegen ihn entscheiden. Das Krokodil ist damit zufrieden. Sie wenden sich zuerst an den Mangobaum. Der Brahmane fragt, ob es erlaubt sei, seinem Wohlthäter mit Bösem zu vergelten? Die principielle Frage will der Baum nicht entscheiden, erklärt aber, daß die Menschen wenigstens danach gegen ihn handelten, „nachdem sie

seine Früchte und seinen Schatten genossen hätten, nähmen sie ihm seine Wurzeln". Darauf wenden sie sich an eine alte Kuh. Auch sie sagt, daß sie von den Menschen, wenn sie keinen Nutzen mehr von ihr hätten, verstoßen werde und jeden Augenblick in Gefahr schwebe, eine Beute der Raubthiere zu werden. Es fehlt nun noch das dritte Urtheil zum Nachtheil des Brahmanen. Sie wenden sich an einen Fuchs. Auch dieser scheint zuerst geneigt, zu dessen Ungunsten zu entscheiden. Doch will er erst sehen, wie sie die Reise zusammen gemacht haben. Das Krokodil kriecht ohne Arg wieder in den Reisesack, wird nun mit einem Steine getödtet und vom Fuchs gefressen.

Es ist dies eine weitläufig ausgeführte Umwandlung der einfachen äsopischen Fabel vom Reisenden und der Viper (Aesop. Fur. 130, Cor. 170; Phaedr., IV, 19; Syntipas 25; Ugobard, X, u. a. bei Robert, Fables inédites, II, 32—34). Zwischen beiden Gestalten liegen etwa folgende Stadien, von denen sich jedoch nicht mit Bestimmtheit behaupten läßt, daß die eine stets auch gerade historisch die nächste Unterlage der andern war. An die äsopische Form schließt sich eng und ist nur eine weitläufigere Ausführung, nicht Umwandlung derselben die im Anvâr-i-Suhaili, 209; Livre des lumières, 156; Cabinet des fées, XVII, 373 (s. §. 112).

Den Uebergang in die Fassung des südlichen Pantschatantra zeigt zunächst die Darstellung in Kâdirî's Tûtînâmeh, XXIX (Iken's Uebersetzung S. 120). Kâdirî hat bekanntlich Nachshebi's gleichnamiges Werk ausgezogen und es ist demnach wol kaum zu bezweifeln, daß diese Darstellung daraus entlehnt ist. Nachshebi's Tûtînâmeh beruht aber in letzter Instanz auf der sanskritischen Çukasaptati und andern indischen Erzählungssammlungen (vgl. für jetzt meine Anzeige von Rosen's Papagaienbuch, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1858, S. 534), und es ist danach höchst wahrscheinlich, daß diese Fassung aus dem Indischen stammt; dafür spricht auch ein Moment der Umwandlung in ihr, welches ich sogleich hervorheben werde. „Das Thier ist hier (wie in der äsopischen Fabel) nach eine Schlange, die, von einem Manne

verfolgt, zu einem Edelmann kommt. Dieſer verbirgt ſie in ſeinem Aermel. Als die Gefahr vorüber iſt, will ſie den Edelmann beißen. Dieſer fordert, daß die Sache einer andern Schlange, die eben kommt, als Schiedsrichterin vorgelegt werde. Die Schlange ſieht hin, und dieſe Gelegenheit ergreift der Menſch, um ſie mit einem Stein zu tödten." Die Forderung eines Schiedsrichters iſt ſo eigenthümlich indiſch — denn hier wird bei jedem Streite ſogleich der erſte beſte als Schiedsrichter angerufen (ſ. Dubois, Pantchatantra, S. 342) —, daß auch dieſer Umſtand dafür ſpricht, daß die Form des Tûtînâmeh aus dem Indiſchen ſtammt.

Dieſe finden wir nun in Bezug auf den Schiedsrichter etwas weiter entwickelt bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, Kap. 7. Da dieſer wol ohne Ausnahme aus orientaliſchen Quellen ſchöpfte, ſo dürfen wir die Geſtalt, welche die Fabel bei ihm hat, wol ebenfalls für orientaliſch nehmen; ein beſonderer Umſtand aber ſpricht ſogar mit großer Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ſie ebenfalls aus Indien ſtammt; ich werde ihn ſogleich hervorheben. Die Form bei Peter Alfons unterſcheidet ſich von jener dadurch, daß wirklich ein Schiedsrichter eingetreten iſt, und zwar, wie im ſüdlichen Pantſchatantra (neben den übrigen), ein Fuchs; dieſer entſcheidet, wie weſentlich ebenfalls dort, daß die Schlange erſt in den Zuſtand zurückverſetzt werden ſoll, in welchem ſie der Retter fand. Dieſer letztere Umſtand iſt es, welcher auch für den indiſchen Urſprung dieſer Form ſpricht. Nicht deswegen, weil er auch in dem ſüdlichen Pantſchatantra erſcheint; denn dieſes iſt ein verhältnißmäßig erſt ſpät zu der uns bekannten Geſtalt gelangtes Werk und könnte durch Einfluß einer aus der Fremde gekommenen Form — vgl. die drei ſogleich folgenden orientaliſchen, welche dieſe Rückverſetzung enthalten — dieſe Umwandlung aufgenommen haben. Allein dieſe Rückverſetzung hat die größte Aehnlichkeit mit einem Vorgange in der mongoliſchen Bearbeitung der ſanskritiſchen Sinhâsana-dvâtrinçat; dieſe letztere ergibt ſich, wie ſchon §. 5 bemerkt, als ein urſprünglich buddhiſtiſches Werk, welches mit den übrigen buddhiſtiſchen Schriften — ohne Zweifel in einer ältern Geſtalt als die iſt, in welcher ſie uns jetzt im Sanskrit vorliegt —

zu den Völkern, die den Buddhismus annahmen, überging und von den Mongolen wol aus der vermittelnden Ueberſetzung eines andern Volkes, am wahrſcheinlichſten der Tibetaner, in ihre Sprache übertragen ward. In dieſer Bearbeitung — Geſchichte des Ardſchi Bordſchi (= Radſcha Bhodſcha) Chan — gilt es, zwiſchen zwei ſich ganz gleichen Geſtalten zu entſcheiden, wer die wahre Perſon iſt und wer der falſche Doppelgänger (weſentlich entſprechend Çukasaptati, 3; vgl. §. 39). „Der König Bhodſcha, welcher entſcheiden ſoll, fragt beide über ihre Vorfahren aus. Während die echte nur von den Großältern wußte, konnte die unechte, welche eine Verkörperung eines böſen Dämons (Schimnus) war, eine ganze Reihe von Vorfahren und die zu ihrer Zeit ſtattgefundenen Begebenheiten aufzählen, ſodaß der König zu ihren Gunſten entſchied und Hab und Gut ſammt Frau und Kindern der echten ihr zu Theil wurden. Der Knabe, welcher an dieſem Tage im Kinderſpiele König iſt, hält ſie, als ſie an dem Hügel, unter welchem Vikramâditya's Thron verſteckt iſt, vorüberkommen, an und entſcheidet (durch Eingebung dieſes Throns, welcher dem auf dem Hügel über ihm Verweilenden Weisheit verleiht) folgendermaßen: «der echte Sohn würde in einem neben ihm ſtehenden Opfergefäße Platz haben, der unechte nicht». Dem Dämon war es ein Leichtes, in das Gefäß zu kriechen, in das der echte Sohn nicht einmal ſeinen Finger ſtecken konnte. Kaum aber war der Dämon im Gefäß, ſo verſtopfte der Knabenkönig die Oeffnung und verſiegelte ſie mit dem Vadſchra (Diamant). Dann ſandte er das Gefängniß an den König Bhodſcha, der es ſammt dem Inhalt den Flammen übergab" (Schiefner im: Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſt.-philol. Klaſſe, 1857, S. 65). Wie nahe dieſe Ueberliſtung durch Verlockung in ein Gefäß mit jener Ueberliſtung durch Rückverlockung in der Thierfabel verwandt iſt, zeigt ſich am deutlichſten durch Vergleichung des bekannten Märchens in Tauſendundeiner Nacht, wo der Fiſcher, der die Flaſche mit dem Geiſt gefunden hat, dieſen durch ſeine Zweifel an der Möglichkeit, daß er darin habe hauſen können, wieder hineinlockt (Weil, Ueberſetzung von Tauſendundeine Nacht, I, 41; von der Hagen, I, 82).

Da nun dieſe Verlockung im ſüdlichen Pantſchatantra, in der mongoliſchen Bearbeitung eines ſanskritiſchen Werkes, und in Tauſendundeine Nacht — deren Subſtanz ſich faſt durchweg in Indien nachweiſen läßt — erſcheint, ſo wird es höchſt wahrſcheinlich, daß der entſprechende Zug in der Thierfabel, demnach alſo das weſentliche Moment der letzterwähnten Form derſelben, indiſchen Urſprungs iſt. Es bedarf wol kaum der Bemerkung, daß ſich Zauberer Virgilius (vgl. Dunlop, Geſchichte der Proſadichtungen, S. 186. 187 der Liebrecht'ſchen Ueberſetzung und daſelbſt Anm. 252[a]; Gräße, Literärgeſchichte, II, 2, 627; von der Hagen, Geſammtabenteuer, III, CXXX; Derſelbe, Erzählungen und Märchen, 1824, I, 161; Derſelbe, Tauſendundeine Nacht, XIII, 275), ſowie Grimm, KM., Nr. 99 (vgl. auch Grimm, III, 179—181) und das walachiſche Märchen bei Schott, Nr. 7, wo der Teufel in das Faß kriecht und eingeſperrt wird, an die Form in Tauſendundeine Nacht oder deren Grundlage ſchließen, demgemäß alſo auch in letzter Inſtanz indiſchen Urſprungs ſind.

An die zuletzt beſprochene Form bei Peter Alfons ſchließt ſich eng Gesta Romanorum, 174, wo jedoch der Bauer in einen König, der Fuchs in einen Philoſophen verwandelt iſt. Die Perſonen ſind bewahrt, aber die Entwickelung verſtümmelt in der Fabel der Marie de France (bei Le Grand d'Auſſy, Fabl., IV, 193; fehlt jedoch bei Roquefort, ſ. II, Notice, 47, Note). Vgl. Val. Schmidt zu Disciplina clericalis, a. a. O., und noch Hita Copla, 1322; Swan, II, 528; Abſtemius, 136, wo ein Affe die Stelle des Fuchſes einnimmt; Pfeiffer, Germania, II, 2, 249.

Nahe ſteht ferner noch die magyariſche Darſtellung (Gaal, Nr. 11, in Grimm, KM., III, 346), nur iſt hier die ſogleich zu erwähnende Beſtechung des Fuchſes, wie im Reineke Fuchs und in der armeniſchen Faſſung, und der Betrug deſſelben, wie in der armeniſchen, hinzugetreten.

Nahe liegt die Erweiterung von einem zu mehrern Schiedsrichtern und wir finden ſie ſowol im Orient als Occident. Im Orient zunächſt im Anvár-i-Suhaili, S. 264; Livre des lumières,

S. 204; Cabinet des fées, XVII, 404. Das undankbare Thier ist auch hier noch eine Schlange. Der Retter rettet sie aber aus Feuer; wie in der Fassung des südlichen Pantschatantra, läßt er sie in einen Sack kriechen. Die Schiedsrichter sind ebenfalls dieselben wie bei Dubois, Büffel, Baum und Fuchs, nur daß die beiden ersten in umgekehrter Ordnung richten. Fast ganz identisch mit dieser Form ist die arabische Darstellung, welche Cherbonneau aus einem alten arabischen Manuscript im Athenaeum français, 1856, S. 361, mitgetheilt hat. Sie unterscheidet sich nur dadurch, daß die beiden ersten Schiedsrichter der Palmbaum und die Quelle sind. Etwas stärker weicht eine armenische Fassung ab, welche Herr von Haxthausen (Transkaukasia, 1856, I, 332) mittheilt, indem sie auch die Bestechung und Ueberlistung des Fuchses hat, wie im Magyarischen; in andern Beziehungen steht sie andern und selbst der indischen Auffassung näher. Die Hauptzüge derselben sind folgende. „Ein Bauer findet eine. vor Frost erstarrte Schlange in einem Loche, er wärmt sie in seinem Busen; sie will ihn tödten (Peter Alfons). Der Bauer erinnert sie an seine Wohlthat. Sie antwortet: sie folge ihrer Natur; sie müsse jeden Menschen stechen; denn die Menschen seien die undankbarsten Geschöpfe. Ueber diese Frage werden nun Schiedsrichter gewählt und zwar zunächst ein altes Pferd und ein alter Büffel. Beide entscheiden ihrer Erfahrung gemäß, daß die Schlange Recht habe. Dann kommt der Fuchs, welcher sich erst, wie im NF. und der magyarischen Darstellung, Hühner versprechen, dann (wie allenthalben) die Schlange an die frühere Stelle bringen und sie in dem Loche verschütten läßt. Als aber der Fuchs kommt, um seine Hühner zu holen, wird er, ähnlich wie in der magyarischen Fassung, durchgeprügelt und kommt nun ebenfalls zu der Erkenntniß, „daß der Mensch das undankbarste Geschöpf sei".

Es ist bei dieser Fassung zu bemerken, daß Herr von Haxthausen seine Märchen, Sagen und Fabeln vorzugsweise zwei europäisch gebildeten Männern verdankt und insbesondere einem Schwaben, welcher, mit einem ungeheuern Gedächtniß begabt, zugleich viel poetischen Sinn besaß und ein hohes Interesse für derartige

Conceptionen (vgl. Transkaukasia, I, 44); es ist daher mit Sicherheit anzunehmen, daß er mit derselben Lust, die er ihnen in der Fremde entgegenbrachte, auch schon die heimischen aufgenommen habe, und demgemäß gar nicht unwahrscheinlich, daß es ihm, bei dem im übrigen niedern Stande seiner Bildung, unbewußt (vielleicht auch einmal bewußt) begegnete, Deutsches oder Europäisches für Fremdes auszugeben. Entschieden ist dies der Fall mit der zweiten chinesischen Parabel vom Segen der Gastfreiheit, welche ebendas. S. 337 mitgetheilt ist. Diese ist nämlich Grimm, KM., Nr. 87, und da Peter Neu (so heißt nämlich diese Autorität) nicht in China gewesen war, die dicht vorher erzählte Parabel aber ebenfalls in Grimm's KM. vorkommt (Bd. III zu Nr. 87), so ist es nicht sehr unwahrscheinlich, daß er beide aus Grimm kannte und nun auch die erstere nach China verlegte. Es wird dadurch ein gewisses Bedenken gegen die von Hrn. v. Harthausen mitgetheilten Märchen und Sagen, wo sie mit europäischen verwandt sind, erregt und auch hier kann man zweifelhaft werden, ob die Bestechung des Fuchses, sowie seine Täuschung nicht durch Einfluß des NF. und der magyarischen oder ähnlicher, Peter Neu bekannt gewordener europäischer Fassungen in die armenische gerathen ist. Doch wage ich dies nicht mit Entschiedenheit anzunehmen, weil die magyarischen Märchen vorwaltend unmittelbar orientalischen Ursprung verrathen und demnach die magyarische Fassung dafür zu sprechen scheint, daß auch diese beiden Momente schon orientalisch sind.

Aus dem Occident gehört hierher die Gestalt im NF., wo die Anzahl der Schiedsrichter vermehrt und diese verschieden sind — was keine wesentliche Differenz ist — und, wie schon bemerkt, der Fuchs bestochen wird, was wesentlicher und vielleicht occidentalischer Zusatz ist.

In dieses Stadium gehört auch die Fassung des südlichen Pantschatantra, welche sich von der im Anvár-i-Suhaili nur dadurch unterscheidet, daß an die Stelle der Schlange das Krokodil getreten ist.

Ich habe diese Entwickelung versucht, um den Zusammenhang

der Form im südlichen Pantschatantra mit der einfachen äsopischen zu veranschaulichen, keineswegs aber, um der Ansicht Vorschub zu geben, als ob diese Entwickelung auch historisch so vor sich gegangen sei. Der historische Vorgang ist mit Sicherheit vielmehr schwerlich nachzuweisen und, wenn ich meine persönliche Vermuthung aussprechen darf, so glaube ich fast, daß, nachdem die einfache äsopische Fabel in Indien bekannt geworden war, sich nach und nach wesentlich dieselbe Gestalt daraus bildete, die wir im südlichen Pantschatantra finden, nur daß sich lange noch die Schlange behauptete. Diese Gestalt drang dann in den Occident und verbreitete sich daselbst theils vollständig, theils fragmentarisch. Diese fragmentarischen Formen erkenne ich in denen zwischen der einfachen äsopischen und der mit mehrern Schiedsrichtern.

Beiläufig bemerke ich noch, daß der Anfang der Fabel im Anvár-i-Suhaili und bei Cherbonneau — nämlich die Rettung der Schlange aus dem Feuer — in das serbische Volksmärchen Nr. 3 (bei Wuk), welches ebenfalls aus Indien stammt und in einem andern Theile dieser Untersuchungen behandelt werden wird, hinübergenommen ist.

Ein sonderbarer Zufall hat es gefügt, daß Doni an derselben Stelle des Rahmens, wo das südliche (Dubois') Pantschatantra die besprochene Fabel hat, eine Schwesterform derselben darbietet (S. 35. 36), die, so viel ich weiß, sonst nicht vorkommt und wol von Doni selbst zusammengeschweißt ist. Sie schließt sich zunächst wol an Peter Alfons. Der Retter ist jedoch ein Hirt und an die Stelle der Schlange ist ein Wolf getreten. Dieser hat für seine Rettung versprochen, des Hirten Heerde zu schonen, hält aber nachher sein Versprechen nicht. Schiedsrichter sind hier Menschen (vgl. einen ähnlichen Fall §. 58, Anm.).

§. 37. Im Anvár-i-Suhaili ist eine Erzählung in diesem Stadium eingeschoben, S. 46. Livre des lumières, 62; Cabinet des fées, XVII, 157. Damanaka vertheidigt sein Vorhaben durch „die Geschichte zweier Freunde, von denen der eine durch Mühe und Gefahren einen Scepter erringt, während der andere durch seine Trägheit arm bleibt. Zusammenreisend kommen sie in eine

ſchöne Landſchaft mit einer Quelle, wo ſie eine Inſchrift finden, die ſie auffordert, ſich in die Quelle zu ſtürzen, ſie furchtlos zu durchſchwimmen und einen ſteinernen Löwen, welchen ſie am Fuße eines Berges finden würden, auf dieſen zu tragen. Dann werde der Baum ihrer Wünſche Frucht bringen. Der eine folgt der Aufforderung und kommt dann in eine Stadt, deren Bewohner ihn zu ihrem König machen". — Dieſe Erzählung kehrt unverändert wieder in Tauſendundein Tag (Prenzlau, IV, 251).

§. 38. Damanaka ſagt dem Löwen, nachdem er zu ihm gekommen, manches Bittere und Süße, erlangt ſein Vertrauen, fragt ihn, warum er nicht zum Waſſer gehe? erfährt den Grund und ermahnt ihn, ſich nicht vor einem bloßen Ton zu fürchten. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra gehen beide Schakale zum Hof, und alles iſt ſehr zuſammengezogen. Im Hitopadeſa geht, wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra, nur Damanaka hin (M. Müller's Ueberſetzung S. 74); dann (S. 77) fordert ihn aber der Löwe auf, auch Karataka zu beſänftigen und nun ſind, wie bei Dubois, beide in hoher Gunſt. Die arabiſche Bearbeitung weicht im einzelnen in dieſem Stadium ſehr ab, und die Recenſion, welche der griechiſchen und hebräiſchen Ueberſetzung zum Grunde lag, war vollſtändiger und treuer als die bei Silv. de Sacy. So fehlt z. B. Wolff S. 17, Z. 1 v. u., wozu das Holz nützen ſoll; die griechiſche Ueberſetzung hat (in Uebereinſtimmung mit dem Sanskrit, vgl. I, Str. 81) 9, 4: πρὸς ὠτὸς κνησμόν, Johann von Capua: ut intromittat in aurem. Ebenſo kehrt in der griechiſchen (9, 16—22) die 82., 85. und 86. Strophe des ſanskritiſchen Textes wieder, die 82. auch bei Johann von Capua, b., 6, b., 1. Ferner die 109. in der griechiſchen Ueberſetzung 10, 4—6, und bei Johann von Capua, c., 1, a., 1—3, wo beide ſtatt der Katze im Sanskrit „Habicht" haben.

§. 39. Alle Ausflüſſe des indiſchen Grundwerks — mit Ausnahme der Recenſion des ſanskritiſchen Pantſchatantra, nach welcher Galanos überſetzt hat, und des Hitopadeſa — haben erſt zum Beleg der (in §. 38) erwähnten Warnung eine Erzählung (unſere zweite). Galanos dagegen knüpft ſchon eine hinter

Strophe 112 an (von mir überſetzt in Nachtrag I. zum erſten Buche); da ſie weiter nirgends in den hierher gehörigen Werken erſcheint, ſo iſt ſie für einen der ſpäteſten Zuſätze zu halten. Wir ſehen hier zugleich eine der Arten, wie ſolche Zuſätze veranlaßt wurden. In Str. 112 wird gewarnt, einen dritten zum Mitwiſſer eines Geheimniſſes zu machen; dabei fiel einem gelehrten Abſchreiber das Märchen vom König ein, dem es ſchlecht bekommen war, dieſe Warnung zu vergeſſen; er fügte es demnach mit einem einleitenden Verſe hinzu.

Dieſes Märchen ruht der Hauptſache nach auf dem indiſchen Glauben, daß jemand durch Zauberkünſte im Stande ſei, ſeine Seele in todte Körper ſowol von Thieren als Menſchen zu verſetzen und dann in dieſen fortzuleben. Es ſchließt ſich an das vom König Nanda, welches ſich in Somadeva's Märchenſammlung (IV, 92 fg., in Brockhaus' Ueberſetzung 13 fg.) findet. „Der berühmte indiſche Grammatiker Vararutſchi, ſowie Vyâdi und Indradatta wollen von Varſcha die neue Grammatik lernen; dieſer fordert aber eine Million Goldſtücke als Lehrgeld. Sie finden den Preis nicht zu hoch, wiſſen ihn aber nicht anders zu ſchaffen, als durch die Freigebigkeit des indiſchen Königs Nanda, des Zeitgenoſſen Alexander's des Großen (vgl. „Indien" in Erſch und Gruber, Encyklopädie, II., XVII, 53. 63; Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, II, 202 fg.; v. Gutſchmidt, im Rheiniſchen Muſeum, 1857, Bd. XII, Heft 2). Als ſie aber nach Ayodhya kommen, wo er ſich gerade aufhielt, iſt er eben geſtorben. Nun beſchließen ſie, ſich dadurch zu helfen, daß Indradatta auf kurze Zeit in Nanda's Leiche fährt, als ſolcher die Million bewilligt und dann wieder in ſeinen Körper zurückkehrt. Indradatta belebt die Leiche durch ſeine eigene Seele, Vyadi bewacht indeß ſeinen während dieſer Zeit todt daliegenden Körper, und Vararutſchi bringt das Geſuch an, welches ſogleich bewilligt wird. Daraus ſchöpft Nanda's Miniſter Sakatâla, ein Muſter von Scharfſinn, welcher auch in andern Märchen eine bedeutende Rolle ſpielt, Verdacht; er überlegt, daß Nanda's Sohn noch ein Knabe und das Reich von Feinden umgeben ſei, und beſchließt deshalb, dieſen Zauber-Nanda

auf dem Throne zu lassen. Zu diesem Zwecke befiehlt er, alle Leichname zu verbrennen; unter diesen ist auch der des Indradatta und dieser ist dadurch zu seinem Entsetzen genöthigt, in dem Körper eines Sudra — denn ein solcher war Nanda — zu verbleiben, während seine Seele die eines Brahmanen ist." (Wegen dieser Nöthigung durch das Verbrennen des frühern Körpers vgl. §. 91). Unser Märchen ist gewissermaßen die Umkehr von diesem, indem der König, aber keineswegs zu seiner Befriedigung, in eines Brahmanen Körper geräth.

Die meisten Märchen des Somadeva geben sich als buddhistische zu erkennen, und schon danach dürfen wir auch hier buddhistischen Ursprung vermuthen. Diese Vermuthung erhält aber hier ihre volle Bestätigung dadurch, daß buddhistische Quellen dasselbe Märchen von Tschandragupta, dem berühmtesten indischen Könige, dem Stifter der Mauryadynastie, berichten (vgl. auch Schiefner, Mél. asiat., II, 170, wonach Vararutschi Freund des buddhistischen Heiligen Nâgârdschuna war und das ihn betreffende Märchen auch in buddhistischen Quellen erscheint). Dessen Körper soll nach seinem Tode von einem Yaksha Devagarbha neu belebt worden sein (Turnour, Mahavanso, Introduction, XLII). Dafür spricht ferner, daß dieselbe Sage, und zwar schon fast in der bei Galanos vorliegenden Gestalt, auf Vikramâditya übertragen ist; denn auf diesen sind fast nachweislich lauter buddhistische Sagen übergegangen, wie schon oben (§. 32) bemerkt ist. Dieser hat sich durch den trügerischen Rath eines Zauberers (yogin) bewegen lassen, in den Körper eines todten Jünglings zu fahren; dies benutzt der Yogin, um sich in des Königs eigenen Körper zu versetzen und statt seiner zu regieren (Journal asiatique, 1844, X, 360). Ich weiß nicht, ob ich mit Recht vermuthe, daß das dem vorliegenden ähnliche Märchen, welches nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 175, 5, in Lescallier, Trône enchanté, I, 130 erscheint, ebendieses von Vikramâditya ist. Das Werk von Lescallier, welches mir leider nicht zu Gebote steht, ist nämlich die Uebersetzung einer persischen Uebersetzung oder Bearbeitung der sanskritischen Sinhâsana-dvâtrinçat, „der 32 Erzählungen des

Thrones des Vikramâditya". Meine Vermuthung wird dadurch zweifelhaft, daß dieses Märchen in der sanskritischen Bearbeitung, von welcher Roth (im Journal asiatique, 1845, VI) einen Auszug gegeben hat und in der bengalischen Uebersetzung, welche ich benutze, nicht erscheint. Allein dieser Mangel entscheidet nicht dagegen, da alle derartige Werke in vielen untereinander abweichenden Recensionen existirt zu haben scheinen (vgl. einen nicht ganz unähnlichen Fall §. 92). Für die Annahme, daß es ursprünglich buddhistisch sei, spricht auch ferner der Umstand, daß gerade derartige Verzauberungen öfter bei den Buddhisten vorkommen, so z. B. tödtet ein buddhistischer Noviz eine Schlange, um sich in ihren Körper zu versetzen (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 331; Mémoires sur les contrées occidentales traduit du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 48) und in der Vetâlapancavinçati, deren buddhistischen Ursprung ich außer allen Zweifel gesetzt zu haben glaube (Bulletin der Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, histor.-philolog. Kl., 4/16. September = Mélanges asiatiques, III, 170 fg.), versetzt sich ebenfalls ein Zauberer in einen todten Jüngling (in der englischen Uebersetzung der bengalischen Bearbeitung von Kalee Krishen Behadur 22. und 24. Erzählung, in der tamulischen von Babington die 22.).

Eine ziemlich ähnliche Sage knüpft sich an den berühmten Religionslehrer und Gelehrten Sankarâcârya, die uns zugleich die Benutzung der Märchen zu contes devotes veranschaulicht. „Sankarâcârya besiegt Mandan Misr in gelehrter Disputation und will ihn für seinen Schüler erklären; da entgegnet dessen Frau: «sein Sieg sei erst halb; ihr Mann sei nur eine Hälfte, sie selbst seine andere; erst müsse auch sie besiegt sein»; sie disputirt nun selbst mit ihm und zwar insbesondere über das Kapitel der Liebe, worin Sankarâcârya, der bisher ganz keusch gelebt hat, völlig unerfahren und ihr nicht gewachsen ist; er kann nicht antworten; sie will aber ihre Ueberlegenheit nicht misbrauchen, sondern gestattet ihm einen Monat Frist, sich vorzubereiten. Er benutzt sie, um in den Leib eines eben gestorbenen Königs zu fahren; seinen

Körper gibt er unterdeß seinen Schülern in Verwahrung. Während dieses Monats besorgt er nun des Königs Angelegenheiten im Harem und sammelt da so viel Erfahrungen, daß er nach Verlauf desselben, nachdem er seinen Körper wieder angenommen, die Frau auch in diesem Kapitel niederdisputirt" (Garcin de Tassy, aus der Bhaktimâl in Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, II, 44).

Mit wenig Veränderungen ging das Märchen von Indien aus weiter westlich, zunächst in die persische Bearbeitung der Çukasaptati über; denn es findet sich in deren türkischer Bearbeitung (Rosen, Tûtînâmeh, II, 258) verbunden mit dem indischen Märchen von Putraka; dann in die Vierzig Veziere (übersetzt von Behrnauer, S. 321), sowie in ein unzweifelhaft aus dem Persischen ins Italienische übersetztes Werk, welches im Jahre 1557 zuerst erschien und den Titel führt: Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re de Serendippo. Per opra di M. Christoforo Armeno dalla Persiana nell' Italiana lingua trapportato etc. Am Ende: Venezia 1557. Dieses Werk, über welches ich an einem andern Orte genauer handeln werde, liegt mir in dieser Ausgabe von 1557 (der wiener Bibliothek angehörig) vor, ebenso in zwei deutschen Uebersetzungen und einer französischen Bearbeitung von Mailly [1]). In der baseler Uebersetzung findet sich unser

[1]) Die Titel dieser Uebersetzungen und Bearbeitungen sind: Erste Theil Neuwer kurtzweiliger Historien, in welchen Giaffers, deß Königs zu Serendippe, dreyer Söhnen Reiß gantz artlich und lieblich beschrieben: Jetz neuwlich aus Italiänischer in Teutsche Spraach gebracht, durch Johann Wetzel, Bürgern zu Basel. Gedruckt zu Basel, im jar MDLXXXIII. 8vo. — Historische Reyß-Beschreibung dreyer vornehm-berühmten Königs Söhne Welche In Fembden (so!) Landen viel wunderbar- Hoch und denckwürdige sachen theils erfahren, theils aber selbsten erwiesen un̄ also mit verwunderung Männiglicher Huld, auch Endlich groß Ehr und Glück erlanget. Hievor von Christoph Armenio de Roville Aus Persisch in Italienische jetzt aber in hochteutsche Mutter-Sprach versetzt durch Carolum à Libenau 1630 Leipzig. In Verlegung Johann Großen Buchf. 8vo. — Le voyage et les aventures des trois princes de Sarendip, traduits du Persan (Paris 1719; Amsterdam 1721).

Märchen S. 91 fg.; in der leipziger E., 1, b fg.; bei Mailly (Amsterdam) S. 62. Außer in den erwähnten drei Büchern findet es sich auch im Bahar Danush, III, 200 fg. und zwar mit derselben Erzählung verbunden, wie in dem türkischen Tûtînâmeh, im übrigen jedoch von ihm abweichend; endlich auch in Tausendundein Tag unter dem Namen „Geschichte des Prinzen Fadl-Allah, Tag 57—59", Cabinet des fées, XIV, 326. Die Hauptveränderungen, welche es in diesen fünf Darstellungen erlitten hat, sind etwa diese: Während im Pantschatantra der um seinen Körper betrogene König in den Leichnam eines Brahmanen fährt, und in dieser Gestalt durch seinen treuen Minister wiedererkannt wird, der Papagai aber nur dazu dient, dem falschen König den angemaßten Körper wieder zu entlocken, fährt er in dem türkischen Tûtînâmeh, den Prinzen von Serendip, dem Bahar Danush und Tausendundein Tag statt in einen Brahmanen in eine Antilope und verwandelt sich dann in einen Vogel (im Tûtînâmeh und den Prinzen von Serendip in einen Papagai, wozu die sanskritische augenscheinlich die Veranlassung gab, im Bahar Danush in einen sharok, sanskr. çârikâ, in Tausendundeine Nacht in eine Nachtigall). Als solcher fliegt er im türkischen Tûtînâmeh zur Königin, theilt ihr alles mit und diese weiß nun den falschen König zu reizen, daß er in einen alten Esel fährt, in dem er alsdann zur Strafe verbleibt. Die Vierzig Veziere haben die Verwandlung in die Antilope nicht, sondern der König wird sogleich Papagai, zieht durch seine Klugheit die Aufmerksamkeit der Königin auf sich, kommt zu ihr, bemächtigt sich seines Körpers durch einen Zufall und erzählt ihr dann alles. Abgesehen von der Auslassung der Antilope scheint dies die ältere Darstellung; denn sie stimmt in allen Hauptpunkten mit den Prinzen von Serendip, dem Bahar Danush und Tausendundein Tag überein. [1])

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß in der baseler Uebersetzung der Prinzen von Serendip S. 104 „Hündin" für „Hindin" steht; es ist da von keiner neuen Verwandelung die Rede, wie man aus dem Original und den beiden andern Uebersetzungen sehen kann.

Als Papagai läßt er sich (in den Prinzen von Serendip) mit andern Papagaien fangen, diese befreit er aber alsdann und bleibt allein bei dem Vogelfänger, wie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacarita, in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh in der §. 87. 159 zu erwähnenden Erzählung (bei Iken, VII, 47; Rosen, I, 136).

Beachtenswerth ist der Proceß, durch welchen der König in seiner Papagaiengestalt in den Vierzig Vezieren, den Prinzen von Serendip und dem Bahar Danush seinen großen Scharfsinn zu erkennen gibt. Er ist in den Vierzig Vezieren und in den Prinzen von Serendip identisch, in dem Bahar Danush nur wesentlich gleich. Nachdem der Papagai den über den Verlust der übrigen betrübten Vogelsteller getröstet und durch seine Weisheit und Beredsamkeit in Erstaunen und Verwunderung gesetzt hat, wird er von ihm zur Stadt getragen, in der Hoffnung, großen Reichthum durch ihn zu gewinnen. Da stoßen sie auf einen großen Tumult: es hat nämlich eine Hetäre geträumt, daß jemand eine Nacht bei ihr zugebracht habe und diese fordert für den Traum denselben Lohn von ihm, den sie für die Wirklichkeit zu beanspruchen pflegte. Der kluge Papagai verurtheilt den Beklagten, die beanspruchte Summe vor einem Spiegel auszuzahlen, die Klägerin muß sich aber damit begnügen, sie im Spiegel erblickt zu haben. Im Bahar Danush küßt ein Jüngling das Spiegelbild eines Mädchens und wird auf deren Klage von dem Sharok verurtheilt, daß sein Schatten durchgepeitscht werden soll. Diese Entscheidungen kehren wesentlich gleich im Guru Paramarta, einem südindischen Werke, wieder (bei Dubois, Pantchatantra, S. 270). Wie dort der Traum und das Küssen mit der Abspiegelung des Geldes und dem Durchpeitschen des Schattens bezahlt wird, so hier der Genuß des Schattens des Stiers mit dem Schatten des Geldes, der des Geruchs des Fleisches mit dem Geruch des Geldes. Man sieht, daß der Gegenstand des Processes eine wesentlich gleiche oder Nebenform des schon von Demosthenes erzählten „über des Esels Schatten" ist (Plutarch Moral., X Oratorum Vit. Tauchn., V, 165, in der Vita Demosth. fast am Ende, ed. Hutten, XII,

268). Dieser Proceß ist vom Occident aus nach Indien gedrungen. Die Entscheidung aber hat der Occident nicht gefunden. Sie ist orientalisch und ganz im Charakter indischer Urtheilssprüche (vgl. z. B. die weiterhin mitzutheilenden märchenhaften §. 166). Es entsteht die Frage, ob sie aus Indien stammte oder erst durch die Perser dahin gebracht sei? Ich vermuthe nach ihrem Vorkommen im Paramarta und den ähnlichen indischen Urtheilssprüchen das erstere. Entscheidend würde dafür sein, wenn wir wüßten, ob dieser Proceß sich auch in dem persischen Tûtînâmeh Nachschebi's findet. Wäre dies der Fall, wofür das Vorkommen in den erwähnten drei Schriften spricht, und hätte ihn die türkische Bearbeitung etwa nur seiner Unanständigkeit wegen ausgelassen, so würde ich es für überaus wahrscheinlich, fast für gewiß halten, daß er schon in der indischen Darstellung sich fand, aus welcher dieses Märchen in das persische Tûtînâmeh überging. Natürlich könnte diese alsdann nicht die Quelle der Darstellung im Pantschatantra sein, sondern diese müßte auf einer einfachern beruhen.

Nachahmungen unsers Märchens sehe man bei Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 411; vgl. auch die indischen Kâmarûpa and Kâmalatâ translated by Franklin, S. 223, wo sich der Liebesbote in einen Papagai verwandelt; Bahar Danush, III, 290, wo einer durch Eieressen zu einem Vogel wird. Im „Jungherr und treuen Heinrich" (Gesammtabenteuer, von von der Hagen, Nr. LXIV) verwandelt sich der Jungherr vermittelst des Besitzes eines Steins (der indische cintâmani, durch welchen man alles hat und vermag, was man sich denkt, von welchem später [§. 71] die Rede sein wird) in einen Vogel, sobald er dazu Lust hat.

Das charakteristische Moment in unserm Märchen ist, daß der Uebergang der Seele nur in einen todten Körper stattfindet. Eine in dieser Beziehung nahe verwandte baskische Sage hat vor einiger Zeit Moritz Hartmann in Westermann's Illustrirten Monatsheften, 1857, 2. Heft, erzählt. „Ein Jäger ist, seiner Ueberzeugung gemäß, von einem Bären getödtet; dieser habe ihm aber alsdann seine eigene Seele eingehaucht, sodaß des Bären Körper

nun todt ist, der Jäger selbst aber eigentlich ein Bär." Die Sage ist natürlich ganz unabhängig von dem indischen Märchen entstanden, ruht aber auf demselben Glauben.

Indem einerseits die Phantasie sich die Verwechselungen vergegenwärtigt, welche — tragische sowol als komische — aus einer solchen gewissermaßen streitigen Existenz entstehen können, andererseits sich der Glaube entwickelt, daß man durch Zauberei überhaupt die Form eines andern Wesens annehmen könne, entstehen novellenartige Märchen, wie Çukasaptati, 3, wo einer durch die Gnade einer Göttin die Fähigkeit erhält, sich in eine andere Person zu verwandeln, und sie dazu misbraucht, sich des Vermögens und der Frauen des andern zu bemächtigen, worauf dann Streitigkeiten zwischen ihnen entstehen, die Gelegenheit zur Erprobung richterlichen Scharfsinns geben (in der Bearbeitung des türkischen Tûtînâmeh, übersetzt von Rosen, II, 15 fg.; im mongolischen Ardschi Bordschi Chan im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, S. 65; vgl. oben §. 36). Daran reihen sich die komischen Doppelgänger, deren Herkunft vielfach natürlich auch auf classischen Ueberlieferungen (Menaechmi) ruht, oder die auch selbständig sind, daher ich sie hier nicht aufführe (vgl. Dunlop, S. 214[a]; Geibel's Maestro Andreae). — Entschieden hierher gehört die Erzählung in Tausendundein Tag im Cabinet des fées, XIV, 132. 140, wo andere die Gestalt des Königs und der Königin annehmen. Doch mag bei ihrer Gestaltung ein schon älterer Uebergang der indischen Erzählung zu den Juden von Einfluß gewesen sein. Denn es ist kaum dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, daß sich an sie die schon im Talmud (Gittim, fol. 68, col. 2) vorkommende und später theilweise umgewandelte, bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (Königsberg 1711, I, 355—361) mitgetheilte Sage vom König Salomon schließt. Hier setzt sich der böse Geist Asmodai zur Strafe für seine Sünden an seine Stelle, und Salomon muß währenddeß als Bettler umherirren. Bei Behandlung des Vikramacarita wird sich ergeben, daß überhaupt Sagen von Vikramâditya auf Salomon übertragen sind (vgl. die Uebertragung einer

Sage über den Stifter des Buddhismus auf Moses in §. 166). Mit unwesentlichen Veränderungen ging die Salomonische Sage zu den Mohammedanern über (Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt 1845, S. 271 fg.; vgl. R. Köhler in Pfeiffer, Germania; II, 431). Von den Mohammedanern kam sie nach Europa, wo sich zunächst die Sage vom Kaiser Jovinianus (Gesta Romanorum, c. LIX) daran schließt; hier ist sie in christlichem Sinne umgewandelt; der Doppelgänger ist des Kaisers Schutzgeist und nimmt als Strafe für dessen Hochmuth seine Stelle ein; er behauptet sie jedoch nur, bis der Kaiser Buße gethan, dann verschwindet er wieder. Daran schließt sich die Sage vom König Robert von Sicilien (Gräße zu Gesta Romanorum, II, 263), Stricker's „nackter König" bei von der Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. 71, vgl. Th. III, S. CXV fg. u. a.; vgl. noch Gödeke, Johannes Römoldt (Hannover 1856), Reinhold Köhler, a. a. O.

Auch die Doppelgängerei der Genevra (Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 74) gehört hierher; sie erinnert ganz an die erwähnte Darstellung in Tausendundein Tag.

Die Art, wie der wahre König durch Vertheilung von Almosen von seinem treuen Minister im indischen Märchen wiedererkannt wird, kehrt in Tausendundeine Nacht, II, 311 (Weil), wieder.

§. 40. Im Hitopadesa weiß Damanaka schon, ehe er, wie im Pantschatantra weiterhin, das Thier aufsucht, daß der Ton, der den Löwen so erschreckt hat, von einem Stier herrührt, und sagt dies dem Karataka. Dieser fragt ihn, warum er es dem Löwen nicht mitgetheilt habe; er antwortet: „weil der Diener den Herrn nicht sorglos machen dürfe", und erzählt zum Beleg die Fabel „vom Löwen, der Katze und der Maus" (Max Müller's Uebersetzung S. 78). Diese Fabel fehlt in der persischen Uebersetzung — von welcher die pariser Bibliothek ein Manuscript vom Jahre 1654 besitzt — (Silv. de Sacy, Notices et Extraits. X, 1, 242); sie scheint also ein späterer Zusatz und ihr zu Gefallen — gegen alle andern Ausflüsse des indischen Grundwerks — der Rahmen im Hitopadesa geändert zu sein.

Der Inhalt der Fabel ist folgender. „Eine Maus frißt an des Löwen Mähne (vgl. §. 71); er kann dem kleinen Feinde nicht beikommen — vielleicht war dieser Gedanke in einer Fabel veranschaulicht, die Pantschatantra, III, Str. 16, angedeutet wird (vgl. Babr. 112), aber noch nicht aufgefunden ist —; er holt sich deshalb eine Katze, die er, solange er die Maus am Leben weiß, gut füttert; einst aber wird diese von ihr getödtet und von da an kümmert sich der Löwe nicht weiter um die Katze."

Diese Fabel erscheint in wesentlich gleicher Gestalt in Kâdiri's Tûtînâmeh (XII, in Iken's Uebersetzung S. 60), und im türkischen Tûtînâmeh, übersetzt von Rosen, I, 272. Es ist schon an und für sich kaum zu bezweifeln, daß sie aus einer der indischen Erzählungssammlungen stammt, aus denen das Tûtînâmeh hervorgegangen ist (vgl. §. 36) und wird hier speciell dadurch bestätigt, daß sie sich auch im Hitopadesa zeigt und dieser sie schwerlich einem nicht-indischen Werk entlehnt hat. Im Tûtînâmeh ist die Form schon weiter entwickelt. „Hier muß der Löwe den Rath, eine Katze zu holen, erst von dem Fuchs empfangen." Es erinnert dies so sehr an Pantschatantra, I, Str. 109, wo der Schakal dem Löwen sagt, „daß eine im Hause geborene Maus getödtet und zu diesem Zweck eine fremde Katze für Lohn geholt werde", daß es fast scheint, als ob dieser Zug von daher hinzugetreten wäre. Es würde dann Kâdiri's Darstellung — mit welcher im wesentlichen auch die türkische stimmt — in dieser Beziehung für eine indische Nebenform zu nehmen sein. Weiter ist dann die Katze selbst so klug, die Mäuse nur zu erschrecken, nicht aber zu tödten; ihr junges Kätzchen ist erst so dumm, während ihrer Abwesenheit die Maus umzubringen. Es gibt sich hier deutlich genug ein Raffinement kund, welches eine spätere Entwickelung verräth.

Weber (Indische Studien, III, 352) hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Fabel, wie sie im Hitopadesa erscheint, auf Babr. 82 (vgl. Aesop. Fur. 95, Cor. 218) beruht. Ich gestehe, dem scharfsinnigen Gelehrten nicht beitreten zu können. Der Grund, daß die Fabel erst im Hitopadesa erscheint, ist wenig ent-

ſcheidend, da dieſer aus alten Quellen geſchöpft haben kann und wol unzweifelhaft geſchöpft hat. Die griechiſche Fabel iſt wol nur eine andere Wendung des Anfangs von Babr. 107, Fur. 98, Cor. 217 u. ſ. w. (vgl. §. 130). Es erſcheint in ihr keine Katze, und der ganze Inhalt ſtimmt nur inſofern überein, als in beiden der Löwe von einer Maus beläſtigt wird. In allen übrigen Momenten gehen die indiſch-perſiſche und die griechiſche Fabel weit auseinander; denn daß in beiden (jedoch dort erſt in der weiter entwickelten Form) ein Fuchs erſcheint, muß bei der vollſtändigen Verſchiedenheit der Rolle, die er in ihnen ſpielt, für einen reinen Zufall genommen werden. Wäre dagegen Babr. 107 u. ſ. w., aus deren Anfang ich Babr. 82 abgeleitet habe, die Quelle der damit in Verwandtſchaft ſtehenden indiſchen Fabel, von welcher ich am angeführten Orte handeln werde, dann könnte ſie auch die erſte Veranlaſſung der vorliegenden ſein; ich werde mich dort für die umgekehrte Anſicht entſcheiden müſſen, woraus natürlich folgt, daß jene indiſche Fabel, aus welcher ich Babr. 107 ableite, auch als die, jedoch ſehr ferne Veranlaſſung der 82. anzuſehen iſt (vgl. übrigens auch Babr. 112 „Maus und Stier").

§. 41. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra erzählt Damanaka ſogleich (vgl. §. 38) die zweite Fabel „vom Schakal und der Pauke". Galanos' Ueberſetzung hat hier eine vollere und ſchönere Darſtellung; das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra (S. 5) ebenfalls, jedoch anders umgewandelt. An derſelben Stelle des Rahmens erſcheint ſie auch in Somadeva's Auszug, wo ſie kurz, aber ſehr ſchön erzählt iſt. Die arabiſche Bearbeitung und deren Ausflüſſe haben den in den ſanskritiſchen Texten mehr oder weniger ausgeführten Zug, daß die Pauke auf einem Schlachtfelde liegt, nicht. Bei Silv. de Sacy (vgl. Wolff S. 22) und bei Johann von Capua (c., 1, a., 5 v. u.), ſowie bei Raimond de Bezièrs (mitgetheilt von Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 228, Note 6) iſt die Darſtellung ſehr kurz. Die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck S. 10; vgl. Voſſius S. 567, a., wo deutlicher) hat den eigenthümlichen Zug, daß der Fuchs — dieſer tritt, wie gewöhnlich, an die Stelle des

Schakals — aus Furcht vor der Pauke eine Menge anderer Nahrung nicht zu berühren wagt. Dieser liegt auch in der persischen Bearbeitung zu Grunde, wo die Nahrung sehr angemessen in ein Huhn verwandelt ist (Anvár-i-Suhaili, 99; Livre des lumières, 72; Cabinet des fées, XVII, 183; Edéléstand du Méril, 228, gibt eine davon nur in den Worten abweichende Uebersetzung, deren Ursprung mir unbekannt ist). Dieser Zug muß also einer andern Recension des Kalilah und Dimnah angehören; da jedoch die andern Fassungen, die ihn entbehren, mit der sanskritischen Darstellung übereinstimmen, so ergibt er sich als jüngerer Zusatz. Im Anvár-i-Suhaili und der daraus hervorgegangenen türkischen Bearbeitung ist er zu weiterer Umgestaltung benutzt. — Diese Fabel ist auch von Baldo nachgeahmt (Alter Aesopus bei Edéléstand du Méril, S. 227, Z. 5 v. u.); sie erscheint ferner im Livre des merveilles, ebenfalls von Edéléstand a. a. O. mitgetheilt. Wie andere, wird sie hier blos nach Hörensagen aufgenommen sein; auffallend ist jedoch, daß statt des Fuchses ein Affe erscheint, weil dieses einigermaßen, jedoch sehr entfernt, an die Fabel erinnert, welche im Hitopadesa an die Stelle der vorliegenden getreten ist (s. §. 42). — Die deutsche Uebersetzung (Ulm 1483, C., 6, a.) hat das lateinische tympanum bei Johann von Capua durch „Schell" übersetzt. Darin ist ihr die spanische Uebersetzung XI, a. gefolgt, und dieser wiederum Firenzuola (in Opere, Firenze, 1763, I, 23) und Doni (S. 45). Merkwürdig ist, daß bei Firenzuola und Doni, wie im Anvár-i-Suhaili und in der türkischen Bearbeitung, der Fuchs aus Angst vor dem Schall ein Huhn im Stiche läßt. Sollte diese orientalische Fassung damals in Italien bekannt und auf Firenzuola von Einfluß gewesen sein? Doni folgte dann diesem.

Uebrigens erinnert diese Fabel in der Gestalt, wie sie im Pantschatantra erscheint, auffallend an Aesop. Fur. 90. Cor. 37 (vgl. §. 31). Die Nutzanwendung ist fast völlig identisch, οὐ δεῖ πρὸ τῆς ὄψεως δι' ἀκοῆς μόνης ταράττεσθαι. Der Unterschied liegt nur darin, daß nicht der Fuchs sich fürchtet, sondern der Löwe; diese Differenz wird aber sehr dadurch verringert, daß

die Veranlassung dieser Fabel eben die Furcht des Löwen vor dem Tone ist. Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß entweder die griechische Fabel auf einer — jedoch nur durch Hörensagen verbreiteten — Kenntniß dieser Fabel beruht, in welcher die Rahmenerzählung mit ihr vermischt ist, oder das ganze Moment der Rahmenerzählung, wo sich der Löwe vor dem Tone des Stiers fürchtet, erst durch Kenntniß dieser griechischen Fabel, wo sich der Löwe vor dem Gebrüll des Frosches fürchtet, veranlaßt ist. Eine sichere Entscheidung dieser Frage ist kaum möglich. Vergleicht man jedoch §. 141, wo „die Feindschaft der Krähen und Eulen" durch Einflechtung und Umwandlung einer griechischen Fabel motivirt und damit der Rahmen weiter gesponnen wird, so wird man wenigstens die Vermuthung zulässig finden, daß die griechische Fabel, wie in den meisten Fällen; so auch hier, die Priorität hat und hier verwandt ist, zunächst, um den Rahmen weiter zu spinnen, wo alsdann an die Stelle des Frosches der Stier treten mußte. Dann aber ist sie auch noch als Beispiel für die Lehre, „sich nicht vor einem Ton zu fürchten", benutzt, und indem sie hier der Schakal erzählt, ist an die Stelle des Löwen einer aus dem Geschlecht des Erzählers gesetzt, und danach auch der übrige Theil der Fabel umgewandelt. Doch bin ich weit entfernt, es für unmöglich zu halten, daß diese letztere Fabel insbesondere nicht auch selbständig entstanden sein könnte.

§. 42. Der Hitopadesa hat, wie schon bemerkt, eine andere Erzählung. Diese aber fehlt sowol in Galanos' griechischer, als in der alten persischen Uebersetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X. 1, 242), und sie paßt auch ganz und gar nicht in die Recension des Hitopadesa. Nachdem hier nämlich die Fabel „von dem Löwen, der Katze und der Maus" (§. 40) erzählt ist, gehen beide Schakale sogleich zu dem Stier und holen ihn. Bei Galanos bringen sie ihn unmittelbar zum Löwen; in der Lassen'schen Recension dagegen lassen sie ihn in einiger Entfernung stehen und melden erst dem Löwen, daß der Stier zwar stark, aber demüthig sei und den Löwen zu sehen wünsche. Dann fügen sie ganz ex abrupto die Worte hinzu: „aber vor einem bloßen Ton

soll man sich nicht fürchten", und erzählen zum Beleg die Geschichte, welche die letztbehandelte des Pantschatantra (§. 41) vertritt. Erst am Ende derselben fährt diese Recension, mit Galanos übereinstimmend, fort: „darauf führten sie den Stier herbei" u. s. w. Man sieht, daß die Erzählung, welche vor dem Abgang des Schakals ganz passend war, jedoch eigentlich auch nur in der (im Pantschatantra geltenden) Voraussetzung, daß auch der Schakal nicht weiß, von welchem Thiere der Ton ausging, in dieser Fassung ein vollständiges hors d'oeuvre ist. Der Zwiespalt erklärt sich, wie mir scheint, folgendermaßen: das Werk, welches neben dem Pantschatantra die Grundlage des Hitopadesa bildete, hatte, um den Schakal noch schlauer und raffinirter darzustellen, angegeben, daß er den Urheber des Tons kannte, und deshalb die unter dieser Voraussetzung ganz überflüssige Fabel (in §. 41) weggelassen. Dieser Darstellung folgte die ältere Recension des Hitopadesa. Ein späterer Abschreiber oder Ueberarbeiter, der das Pantschatantra kannte oder verglich, mochte ungern die Lehre: „sich nicht vor einem bloßen Ton zu fürchten", vermissen, glaubte vielleicht, sie sei nur ausgelassen, weil die Fabel, die sie veranschaulicht, zu unbedeutend sei, und nahm sie daher wieder auf, begleitet von einer Erzählung, die er aus einem andern Werk entlehnte, vielleicht auch selbst zusammenschweißte.

„Ein Dieb hat eine Glocke gestohlen und wird im Walde von einem Tiger umgebracht. Affen haben sich der Glocke bemächtigt und läuten damit. Die Einwohner der benachbarten Stadt meinen nun, im Walde hause ein Räkschasa, der jenen Dieb getödtet und gefressen habe. Eine Kupplerin hat aber herausgebracht, daß es nur Affen sind; sie erbietet sich, für großen Lohn den angeblichen Räkschasa durch Zaubermittel zu überwältigen. Das Anerbieten wird angenommen; darauf geht sie mit Lieblingsfrüchten der Affen in den Wald und streut diese aus. Die Affen suchen diese auf und lassen die Glocke liegen; die Kupplerin nimmt sie und wird nun hochgeehrt" (M. Müller's Uebersetzung S. 80).

§. 43. In den sanskritischen Texten des Pantschatantra er-

bietet sich der Schakal nach Erzählung der zweiten Fabel (§. 41), nachzusehen, wer das Thier sei. Der Löwe erlaubt es, faßt aber nach dessen Weggange Mistrauen gegen ihn und zieht sich an einen sichern Ort zurück. Damanaka sieht voll Freude, daß es ein Stier ist; er hofft, seine Zwecke nun zu erreichen. Nach seiner Rückkehr erbietet er sich dem Löwen, das Thier zu seinem Diener zu machen, und wird nun zu dessen erstem Minister ernannt. Darauf verschafft er dem Stiere sicheres Geleit und holt ihn; unterwegs räth er ihm, wenn er des Löwen Gunst erlange, mit ihm (dem Schakal) zusammenzuhalten, „denn wer aus Uebermuth sich jemand zum Feinde mache, der falle". Zum Beleg erzählt er in den mir bekannten sanskritischen Handschriften und bei Galanos die dritte Erzählung: „Dantila und der Schloßfeger". Bis exclusive dieser stimmt auch Somadeva's Auszug, natürlich sehr verkürzt, und die arabische Bearbeitung sammt ihren Ausflüssen mit dem Sanskrit. Viel geringer ist die Uebereinstimmung mit dem südlichen (Dubois') Pantschatantra; speciell fehlt hier, wie auch im Hitopadesa, der Zug, daß der Löwe mistrauisch wird.

§. 44. Die (§. 43) erwähnte dritte Erzählung fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra, bei Somadeva, in der arabischen Bearbeitung und deren Ausflüssen, sowie im Hitopadesa. Wir können daraus mit Bestimmtheit schließen, daß sie ein späterer Zusatz ist und sich wenigstens noch nicht zu der Zeit, wo Somadeva seinen Auszug machte (Anfang des 12. Jahrhunderts, §. 4), im Text befand. Es wird eine Palastintrigue erzählt, wie ein Günstling von einem Beleidigten in Ungnade und, nachdem er den letztern versöhnt, wieder zu Gnaden gebracht wird. Entfernt verwandt ist vielleicht S. 327 der Vierzig Veziere in Behrnauer's Uebersetzung und das Verfahren des klugen Kindes in Somadeva's KS. bei Brockhaus S. 61. 62 der Uebersetzung.

§. 45. Im südlichen (Dubois') Pantschatantra legen die Schakale bei dem Stiere Gewicht darauf, daß sie ihn mit dem Löwen vereinigen, „er (der Stier) sei zwar stärker als sie (die Schakale), allein Schwache könnten oft mehr ausrichten als Starke"; zum Beleg erzählen sie eine Fabel (S. 65): „Ein Löwe sieht an

einem Mangobaume Früchte: er macht vergebliche Verſuche, ſie zu erreichen; währenddeß fliegt ein Rabe auf den Baum und frißt ſie mit Leichtigkeit". Die Fabel ſieht ganz ſo aus, als ob ſie durch den „Fuchs mit den Trauben", Babr. 19, Aesop. Fur. 5, Cor. 156 (vgl. Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 199) veranlaßt wäre, vielleicht mit Einfluß des „Fuchs und Raben", Babr. 77, Aesop. Fur. 216, Cor. 204, vgl. Robert, a. a. O., I, 5.

§. 46. In allen Ausflüſſen des indiſchen Grundwerks wird der Stier vom Löwen ſehr gnädig empfangen und bald mit ihm befreundet. In den ſanskritiſchen Texten fühlt ſich der Löwe immer mehr zum Stiere hingezogen, gibt das wilde Leben auf und jagt nicht mehr. Die Thiere, ſelbſt die beiden Schakale, deren Einfluß aufgehört hat, fangen an, Hunger zu leiden. Dieſe beiden berathen ſich; Damanaka erkennt, daß er ſich ſelbſt das Unglück zugezogen habe, ähnlich wie „der Brahmane, der Schakal und die Kupplerin" (vierte Erzählung). Im ganzen ſtimmt mit den ſanskritiſchen Texten bis zu der Erzählung auch das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra und die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff, S. 27. 28; Knatchbull, S. 102. 103), Johann von Capua (b., 6, b.) und Huſaïn Vaïz (Anvár-i-Suhaili, 103). Dagegen weicht die alte griechiſche Ueberſetzung etwas ab, indem ſie einige Raiſonnements, welche bei Silv. de Sacy u. ſ. w. erſt nach der Erzählung folgen, ſchon vor ihr hat (athener Abdruck, 12, 22 fg., vgl. mit Wolff, S. 36).

§. 47. Ganz abweichend iſt die Darſtellung im Hitopadeſa, und rührt wol aus der zweiten Grundlage deſſelben her. Während die Schakale Miniſter ſind und der Löwe in Freundſchaft mit dem Stiere lebt, kommt des Löwen Bruder zum Beſuch; der Löwe will gehen, um zu jagen. Der Bruder fragt, wo denn das Fleiſch der heute gejagten Thiere ſei? Der Löwe antwortet (bei Galanos „lachend"): „das würden die beiden Schakale wiſſen", und deutet an, daß ſie betrügeriſch mit ſeinen Vorräthen umgehen. Infolge davon verlieren die Schakale ihre Stellen als Finanzminiſter und der Stier erhält ſie als ungefährlicher Vege-

tabilienfresser. — Diese Motivirung des Sturzes der Schakale ist der List ähnlich, durch welche im 13. Kapitel der arabischen Bearbeitung und dessen indischem Original (s. §. 223) die alten Minister den frommen Schakal zu stürzen suchen.

§. 48. Die in §. 46 erwähnte Erzählung haben — obgleich mit einigen Differenzen — alle Ausflüsse des Pantschatantra, mit Ausnahme Somadeva's. Er entscheidet demnach nicht gegen die Existenz derselben im indischen Grundwerke. Weswegen er sie nicht in seinen Auszug aufgenommen, kann ich nicht mit Sicherheit erklären. Vielleicht hat er sie an einer andern Stelle seines großen Werkes — dies ist wenigstens von einer der hier vereinten (§. 49) Erzählungen gewiß (§. 50, 3) — und aus diesem Grunde hier ausgelassen.

In den sanskritischen Texten und im Hitopadesa wird sie von Damanaka erzählt, in der arabischen Bearbeitung dagegen von Karataka; die arabische Bearbeitung hat durchweg das Präjudiz für sich, ein treuerer Spiegel des indischen Grundwerks zu sein, und daß dies auch in Bezug auf diese Differenz der Fall ist, wird durch die Beistimmung des südlichen (Dubois') Pantschatantra (Dubois, S. 74, Z. 7 v. u.) bestätigt. Denn auch dieses wird sich im Verlaufe unserer Untersuchung im allgemeinen treuer als unsere sanskritischen Texte erweisen.

§. 49. In den sanskritischen Texten besteht diese Erzählung aus drei zu einer verschlungenen. Die arabische Bearbeitung dagegen hat noch eine vierte und diese erscheint auch im südlichen (Dubois') Pantschatantra, zwar an einer andern Stelle des ersten Buchs, aber auch dieses genügt, um zu beweisen, daß sie indisch ist und nicht ein Zusatz der arabischen Bearbeitung. Loiseleur-Deslongchamps (Essai, 33) glaubt zwar, daß sie aus Abulfazl's Bearbeitung des Anvár-i-Suhaili in Indien bekannt geworden sei, allein diese Vermuthung widerlegt sich dadurch, daß wir mit Sicherheit annehmen dürfen (das Werk selbst, das Iyár-i-Danish, steht mir nicht zu Gebote), daß der feingebildete Abulfazl diese schmutzige Geschichte nur in der verbesserten Form des Anvár-i-Suhaili

hat, während sie bei Dubois in der Hauptsache mit Silv. de Sacy's Recension stimmt und nur im einzelnen sich selbständig zeigt (s. §. 51). Der schmutzige Charakter derselben war ohne Zweifel der Grund, weswegen wahrscheinlich erst verhältnißmäßig spätere sanskritische Texte sie wegließen (sie fehlt auch in dem pariser Telingamanuscript des Pantschatantra, Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 33, 3); der Bearbeiter des dem südlichen (Dubois') Pantschatantra zu Grunde liegenden sanskritischen Textes — minder subtil — nahm sie dann wieder auf, aber, da er sie an ihrer ursprünglichen Stelle, vielleicht wegen veränderter Form, nicht wieder einschieben konnte, gab er ihr eine andere; wie sich denn Versetzungen gerade im südlichen (Dubois') Pantschatantra sehr häufig finden.

§. 50. Die drei Erzählungen der sanskritischen Texte sind 1) der Brahmane, der durch zu großes Vertrauen um das Seinige kommt. Diese ist im südlichen Pantschatantra weiter und schöner entwickelt (Dubois, S. 68 fg.); in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff S. 29; Knatchbull S. 104) und in deren griechischer Uebersetzung (athener Ausg., S. 13), sowie der persischen Bearbeitung (Anvár-i-Suhaili, 103; Livre des lumières. 76; Cabinet des fées, XVII, 197) dagegen so kurz, daß sie fast inhaltsleer ist; etwas voller ist sie in der Uebersetzung von Johann von Capua, c., 1, a.; deutsche Uebersetzung (Ulm 1483) C., VII, b.; spanische Uebersetzung, XII, a.; Firenzuola, 27; Doni, 50. Eine viel schönere Geschichte, die unserer nicht ganz fern liegt, hat Somadeva, in Brockhaus' Uebersetzung S. 135.

2) Der Schakal, der aus Begierde, Blut zu lecken, zwischen zwei kämpfende Widder geräth und umkommt (Dubois, S. 73; Wolff, S. 29; Knatchbull, S. 104; griechische Uebersetzung, athener Ausg., S. 13; Johann von Capua, c., 1, a., ulmer Ausg., C., VIII, b.; spanische Uebersetzung, XII, a.; Firenzuola, 29; Doni, 51; Anvár-i-Suhaili, 103; Livre des lumières, 77; Cabinet des fées, XVII, 195). Es ist schon lange bemerkt, daß diese Fabel bereits in die ältesten Partien des Reineke Fuchs überge-

gangen ist, Robert, Fables inédites, CXXVI, vgl. XCVIII, fab. 10. wo nur zwei Widder; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 33; ferner Reinhardus vulpes ed. Mone, I, fab. III; Rothe, Les romans du rénard, 148; Grimm, NF., CCLXXVI; Weber, Indische Studien, III, 366.

3) Eine Kupplerin zieht sich dadurch, daß sie die Stelle ihrer Freundin vertritt, Verlust der Nase und der Ohren zu. Diese Erzählung ist eine Umwandlung einer in der Vetâlapancavinçati erscheinenden. Von dieser Sammlung habe ich nachgewiesen (Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, 4/16. September = Mél. asiat., III, 170 fg.), daß sie in letzterreichbarer Instanz buddhistisch war, und es ist schon deshalb kaum zu bezweifeln, daß die Form in der Vetâlapancavinçati älter ist; doch beweist es auch die Differenz der Fassung, die hier noch gespenstisch, märchenhaft finster, während sie im Pantschatantra frei von allem Gespenster- und Märchenhaften, rein menschlich, novellenartig und in gewissem Sinne ganz heiter umgestaltet ist. Die Darstellung in der Vetâlapancavinçati liegt uns in fünf verschiedenen Formen vor; die unzweifelhaft älteste, aber stark mit mongolischen Anschauungen versetzt, in der mongolischen Redaction, welche den Namen Ssiddi-kür führt, als zehnte Sage, übersetzt in Benj. Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 328, auch a. a. O. von mir wiederholt. Die zwar der Zeit nach von der ältesten buddhistischen Form gewiß weit abliegende, aber der innern Umgestaltung nach ihr noch sehr nahestehende gibt Somadeva in seiner Märchensammlung im 77. Kapitel; sie ist im Original mitgetheilt von Herm. Brockhaus in: Berichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse, 1853, S. 202 fg. und von mir übersetzt in dem Bulletin der St-Petersburger Akademie, a. a. O. = Mél. asiat., III, 175. Die dritte Form erscheint in der sanskritischen Vetâlapancavinçati, welche einem Sivadâsa zugeschrieben wird; sie findet sich im Original in Lassen, Anthologia sanscritica, S. 23, und ist übersetzt von H. Brockhaus, a. a. O., S. 198 fg. Die vierte Form bietet die sechste Erzählung der Vedal Cadai, d. i. der tamulischen Bear-

beitung der Vetâlapancavinçati; sie ist ins Englische übersetzt von Babington in Miscellaneous translations from oriental languages (London 1831, S. 44); die fünfte endlich die Braj- und Hindibearbeitung, mir bekannt durch die englische Uebersetzung von Kalee Krishen Behadur (Bytal Puchisi or the twenty five tales of Bytal; Kalkutta 1834, S. 47) und die französische von Lancereau (im Journal asiatique, 1851, XVIII, 383 fg.). Diese fünf Formen, obgleich im einzelnen auseinandergehend, stimmen doch darin gegen die Darstellung des indischen Grundwerks, auf welchem die arabische Bearbeitung sowol als das Pantschatantra ruht, überein, daß die Ehebrecherin selbst und nicht die Kupplerin ihre Nase verliert und noch weiter gestraft wird. Der Verlust der Nase tritt ein, indem jene ihren Buhlen, der entweder schon todt (mongolisch, vgl. dazu unter andern „den König der schwarzen Inseln" in Tausendundeine Nacht, Breslau, I, 287 fg., worüber man noch §. 168 vgl.), oder im Sterben ist, umarmt, entweder gespensterhaft durch einen bösen Geist, der in den Todten gefahren ist, oder grausig durch die letzten Zuckungen des Todten selbst. Darauf sucht sie die Ursache des Verlustes auf ihren Mann zu schieben. Die heitere und gegen Frauentrug nachsichtige Anschauung, welche sich durch die mannichfachen Sammlungen von Frauenlisten, die man mit dem Namen Strîveda, „Frauenveda" (im Bahar Danush, II, 48 fg. Terrea veda), bezeichnet zu haben scheint und über welche ich zu der Çukasaptati, 11, handeln werde, verbreitet haben mochte, hat in dem indischen Grundwerke des Pantschatantra die alte gespenstische Sage wahrhaft meisterlich umgestaltet. Die Buße trifft in der Darstellung nur die Kupplerin, die Frau scheint ganz frei auszugehen, der Mann ist der lächerliche, leichtgläubige Hahnrei, wie es der typische Charakter derartiger Gebilde erfordert, und damit er sein Schicksal verdiene, ist er gleich anfangs als brutaler Säufer eingeführt.

Diese Erzählung ist eine der beliebtesten, vielleicht von allen — mit Ausnahme der von den wunderbaren Werkzeugen und Kräften, von welcher ich bei Vetâlapancavinçati, 5, handeln werde — die verbreitetste geworden; sie ist theils ganz nachge-

ahmt, theils mehr oder weniger umgewandelt und in eine Menge urſprünglich davon verſchiedener eingedrungen.

Von den drei miteinander im Pantſchatantra verbundenen iſt ſie die einzige, welche auch in den Hitopadeſa übergegangen iſt und zwar in der Recenſion, welche bei Galanos' Ueberſetzung zu Grunde liegt, und infolge der in §. 42 bemerkten Differenz wol für die ältere gelten darf, faſt ganz in derſelben Geſtalt wie im Pantſchatantra; dagegen in der Laſſen'ſchen Ausgabe anders und ſchlechter angeordnet (M. Müller's Ueberſetzung S. 87).

Die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff S. 31, Knatchbull S. 106) ſtimmt in allem Weſentlichen ebenfalls mit dem Pantſchatantra, ſodaß wir ſehen, daß dieſe treffliche Darſtellung ſchon der gemeinſchaftlichen Quelle angehörte. Vgl. die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck), 14. 15; Johann von Capua, c., 2, b. fg.; deutſche Ueberſetzung, ulmer Ausg. 1483, D., 1, b.; ſpaniſche Ueberſetzung XII, b.; Firenzuola, 30; Doni, 53; Anvár-i-Suhaili, 106; Livre des lumières, 78; Cabinet des fées, XVII, 197.

Im Orient kenne ich bisjetzt nur drei Nachahmungen dieſer Novelle. Die erſte iſt mir [1]) erſt in den letzten Wochen bekannt geworden durch Roſen's Ueberſetzung des türkiſchen Tûtînâmeh, wo ſie ſich II, 92 findet; dieſe ſchließt ſich an die Darſtellung der Vetâlapancavinçati, und zwar an die Form bei Somadeva; abgeſehen von den willkürlichen Aenderungen, welche ſich die perſiſchen und die türkiſchen Bearbeiter erlaubt haben, iſt ſie ſicherlich der treueſte Spiegel der letzt-erreichbaren Recenſion, und es wäre daher von großer Wichtigkeit, die Geſtalt zu kennen, die ſie bei Nachſhebi hat. Die beiden andern ſchließen ſich an die Darſtellung im Kalilah und Dimnah. Wenig verändert erſcheint dieſe im Bahar Danush, II, 83 fg. Die Hauptdifferenz iſt, daß die

[1]) Ich ſage mir, weil ich nicht weiß, ob die von Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 35, citirte engliſche Ueberſetzung des Tûtînâmeh, S. 98, und die franzöſiſche S. 95 dieſe Geſchichte gibt, oder die ſogleich zu beſprechende 18. bei Kadiri (in Iken's Ueberſetzung S. 79). Denn jene engliſche und franzöſiſche ſtehen mir nicht zu Gebote

Frau nachts von ihrem Manne wegſchleicht und währenddeß ihre Freundin ſich zu dem Manne legen läßt. Der Mann erwacht und da die Fremde, aus Furcht ſich zu verrathen, keine Antwort zu geben wagt, ſo ſchneidet er ihr die Naſe ab. Dann ſchläft er wieder ein. Die Frau kehrt indeß wieder und benutzt, wie im Sanskrit, die Verwechſelung zu dem Schwure, daß, „ſo wahr ſie keuſch ſei, ihr ihre Naſe wieder zu Theil werden möge!“ Der Mann hält ſie nun für ein Muſter der Tugend und läßt ſie fortan thun, was ſie will. Das Schickſal der Vertrauten wird hier und in ſämmtlichen übrigen Nachahmungen nicht weiter benutzt oder verfolgt. Mit Recht; denn, genau genommen, hätte dadurch auch der Betrug der Frau entdeckt werden müſſen und die Aushülfe, daß dies im Original nicht ausdrücklich geſagt wird, iſt eine an und für ſich ungenügende.

Sehr abweichend wird ſie in Kâdiri's Tûtînâmeh, nr. XVIII behandelt (S. 79 der Iken'ſchen Ueberſetzung). [1]) Ob ebenſo oder überhaupt auch in ſeinen perſiſchen Vorgängern und in letzter Inſtanz in deren ſanskritiſchem Original, läßt ſich mit Sicherheit noch nicht entſcheiden (vgl. §. 40). War ſie, was höchſt wahrſcheinlich iſt, in den ältern perſiſchen Bearbeitungen, ſo enthielten dieſe — da wir eben ſchon die eine Form aus der türkiſchen Bearbeitung nachgewieſen haben — zwei Formen derſelben. Dies hat bei der Art, wie die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati entſtanden iſt, worüber an einem andern Orte, nichts Auffallendes und läßt ſich auch bei andern Erzählungen nachweiſen. Nach der bei Kâdiri erſcheinenden Darſtellung iſt der Stellvertreter ein Mann, der verkleidet die Stelle der weggegangenen Frau, auf dem Hofe ſitzend, einnimmt; da er dem Manne nicht antwortet, wird er durchgeprügelt, tröſtet ſich aber nachher mit der Schweſter der Frau, der er ſich zu erkennen gibt.

---

[1]) Man ſieht, daß von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLVIII, Note 1, ſich inſoweit irrte, als wenigſtens eine Umwandelung dieſer Erzählung in der deutſchen Ueberſetzung vorkommt; doch vgl. man vorige Note.

Die älteste Nachahmung im Occident stammt, so viel bekannt, von Guerin, und findet sich bei Barbazan-Méon, IV, 393, im Auszug bei Le Grand d'Aussy, (1779) II, 99 fg. (vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. II, S. XLIV, Note 1). Sie ist aber hier mit einer andern Geschichte verbunden, welche aus der Çukasaptati, 27, stammt und, wie fast alle in dieser Sammlung, durch Vermittelung der persischen Uebersetzungen derselben nach dem Occident gelangt. Die Frau schläft hier bei ihrem Manne; der Geliebte schleicht sich zu ihr. Der Mann erwacht und bekommt einen gewissen Theil des Liebhabers in die Hand; er glaubt, es sei ein Dieb, und sagt seiner Frau, sie solle aufstehen und ein Licht anzünden. Sie erklärt, sie fürchte sich hinauszugehen, sie wolle lieber den Dieb halten. Während nun der Mann hinausgeht, läßt sie den Liebhaber entfliehen und nimmt die Zunge eines Kalbes in die Hand, das sich im Hause befand. Als der Mann zurückkommt, ist er natürlich betrogen. — Eine stark veränderte Form dieser Erzählung bieten, beiläufig bemerkt, die Vierzig Veziere, S. 173 der Behrnauer'schen Uebersetzung. — Guerin schließt sich noch fast ganz an die Darstellung, wie sie in der Çukasaptati erscheint, nur ist sie insoweit gemildert, daß der Mann die Hände des Liebhabers faßt; die Frau nimmt, während er Licht holt, den Schwanz eines Maulthiers. Die Identität ist so groß, daß an eine Nachahmung der übrigens nicht ganz unähnlichen bei Aristaenetus (Epist., II, 22), welche vielleicht auf der indischen ebenfalls beruht, nicht zu denken ist. Zu dieser gehört dagegen Morlini, Nov., 67.

Die hier als Eingang verwandte Erzählung scheint, wie sie ursprünglich von der des Pantschatantra getrennt war, auch im Occident für sich existirt zu haben; doch muß sie früh mit ihr verbunden sein. Denn sie erlitt in ihrer Separation dieselbe Veränderung, wie in der Verbindung. Separirt erscheint sie in den Cent nouvelles nouvelles, LXI, jedoch mit einem Esel statt des Kalbes und einigen andern Veränderungen (vgl. Le Roux de Lincy zu Cent nouvelles nouvelles, II, 376, wo auch die Nachahmungen; Le Grand d'Aussy, II, 105. 106, und von der Hagen,

Gesammtabenteuer, Th. II, S. XLIX). Die Substitution des Esels werden wir auch in der Verbindung in der deutschen Bearbeitung von Herrand von Wildonie finden. Zu der separaten Behandlung gehört, wie ich glaube, auch Boccaccio, Decamerone, VII, 7, obgleich hier vieles geändert ist und die Novelle mehr den Charakter der kühnsten Ueberlistungen angenommen hat, im Tone des Strîveda, „Frauenveda".

An diese Novelle knüpft Guerin unmittelbar die jedoch veränderte und in ihrem Ausgange verstümmelte vorliegende. Der Mann erkennt hier, daß er betrogen ist, und jagt die Frau weg. Sie geht nun zu ihrer Schwester, wohin der Liebhaber schon geeilt ist. Vorher bewegt sie aber ihre Magd, sich ans Bett des Mannes zu setzen und zu schluchzen und zu heulen, so gut sie kann. Der Mann, der sie in der Nacht für seine Frau hält, prügelt sie und schneidet ihr die Haare ab. Sie flieht und erzählt es der Frau. Diese kehrt nun zurück, sobald der Mann eingeschlafen ist, entfernt die abgeschnittenen Haare und legt an ihre Stelle den abgeschnittenen Schwanz des Maulthiers. Als der Mann aufwacht, redet sie ihm ein, er habe geträumt, und er dankt Gott, daß sie ihm verzeiht.

Hieran lehnt sich die schon erwähnte deutsche Darstellung: „der verkehrte Wirth", von Herrand von Wildonie (Gesammtabenteuer, Nr. XLIII). Doch muß eine romanische Mittelform bestanden haben, aus der er unmittelbar geschöpft, und welche, so viel mir bekannt, noch nicht aufgefunden ist. Er hat nämlich, wie in der hierher gehörigen Novelle VII, 8, von Boccaccio, den Eingang, daß sich die Frau eine Schnur an den Fuß gebunden hat, durch welche der Liebhaber seine Anwesenheit kund gibt, und, wie in der separirten Behandlung des ersten Theils in den Cent nouvelles nouvelles, einen Esel. Statt der substituirten Magd tritt eine Gevatterin ein, was von geringer Bedeutung; wichtiger ist, daß am Schluß, wo der Mann durch den Mangel der Prügelzeichen an ihrem Leibe und die Fülle ihres Haars an der Richtigkeit seiner Anklage selbst irre wird, er sich damit helfen will, daß er vorgibt, nur gescherzt zu haben, natürlich kommt er damit nicht

durch, sondern muß zur Sühne einen Mantel von Brocat versprechen. — Die treffliche Behandlung von Boccaccio, welche der vermutheten Mittelform frei nachgebildet zu sein scheint, ist zu bekannt, als daß ich darüber ein Wort verlieren müßte. Nur mache ich darauf aufmerksam, daß ihr Schluß mit Cent nouvelles nouvelles, LXI, stimmt und in dieser Beziehung ihn influenzirt haben wird. Unbeachtet ist bisjetzt geblieben, daß auch Cent nouvelles nouvelles, XXXV, hierher gehört. Hier erinnert die Fassung an die im Bahar Danush, natürlich ohne im geringsten von ihr abhängig zu sein. Die Frau substituirt ihr Kammermädchen ihrem Manne, während sie zu ihrem Geliebten geht; die neue Wendung ist hier, daß der Mann mit dem Tausch sehr zufrieden ist (Nachahmungen s. bei Roux de Lincy, II, 363).

Wie die Substituirung u. s. w. von Guérin oder einem Vorgänger desselben mit der Novelle der Çukasaptati verbunden ist, so muß sie auch in irgendeiner alten romanischen Erzählung mit einer Version des altfranzösischen Schwanks von den „Rebhühnern (Barbazan-Méon, III, 181; Le Grand d'Aussy, III, 124, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. II, S. XVI), welcher im „entlaufenen Hasenbraten" (a. a. O., Nr. XXX) nachgeahmt ist, verbunden gewesen sein. Denn diese Verbindung erscheint in Cent nouv. nouv., XXXVIII, und in Nr. XXXI der Gesammtabenteuer. Die Frau hat im Französischen eine Lamprete wider den Willen ihres Mannes ihrem Liebhaber — im Deutschen einen Reiher sich und ihrer Freundin — zugewendet; sie fürchtet Schläge, substituirt eine andere und vergnügt sich im Französischen unterdeß mit ihrem Galan. Ihr Substitut muß für sie büßen und der Mann sich überzeugen, daß er sich geirrt. Da es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß die Cent nouv. nouv. nach einem deutschen Vorbild abgefaßt sind, so ist anzunehmen, daß eine romanische Version dieser Art existirte; dagegen kann man aus der höchst unvollkommenen Gestalt der deutschen Darstellung folgern, daß sie entweder diese Verbindung zuerst vollzog — was bei der Abhängigkeit der deutschen Compositionen dieser Art von den französischen jedoch höchst unwahrscheinlich ist —, oder — was mir

wahrscheinlicher ist — daß sie die ältere romanische Version repräsentirt, welche erst in den Cent nouvelles nouvelles ihre vollendete Form erhielt.

Endlich ist die Substitution auch in den Novellenkreis eingetreten, welchen wir als „die geprüfte Frau" bezeichnen können und in einer andern Abtheilung dieses Werks bei Çukasaptati, 1. 2, behandeln werden. Die Frau, deren Tugend — vorwaltend infolge einer Wette ihres eigenen Mannes — auf die Probe gestellt wird, rettet sich in einigen Formen dieses Kreises durch Substitution ihrer Magd, welcher der Verführer den Finger abschneidet, um sich des Gewinns der Wette rühmen zu können; natürlich dient das Nichtfehlen desselben bei der Frau als Beweis ihrer Treue (vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. III, S. XCI fg.).

Im allgemeinen vgl. man zu dieser indischen Erzählung des Grundwerks Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 242; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 33; Lancereau zu Vetâlapancavinçati im Journal asiatique, 1851, XVIII, 389; denselben zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadeça, S. 227. 228; Wilson in Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 162; von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. II, S. XLII—XLIX; XV—XVIII und Th. III, S. XCI, an welchen letztern drei Stellen die Nachahmungen und literarischen Nachweisungen fast vollständig gegeben sind.

§. 51. Die arabische Bearbeitung hat, wie schon bemerkt, noch eine vierte Erzählung eingeschachtelt und zwar unmittelbar vor der eben behandelten „von der abgeschnittenen Nase". Eine Kupplerin unterhält ein Mädchen zum Hetärendienst; diese aber hat ein Liebesverhältniß und die Kupplerin, aus Angst, dadurch ihren Gewinn zu verlieren, faßt den Entschluß, den Liebhaber zu tödten. Zu diesem Zwecke will sie ihm, während er schläft, Gift durch ein Rohr in den Hintern blasen; aber in dem Augenblicke, wo sie zublasen will, läßt der junge Mann einen Wind, durch welchen das Gift in ihren Mund getrieben wird, sodaß sie augenblicklich umkommt (Wolff, S. 30, welcher aber den Anfang, nämlich Silv. de Sacy, S. 94, Z. 3 v. u. falsch übersetzt hat; Knatch-

bull, S. 105). Mit dieſer Darſtellung bei Silv. de Sacy ſtimmt auch Johann von Capua (b., VIII, b.), welcher ſich in einer Beziehung beſtimmter ausdrückt: adamabat autem haec serviens (dies Mädchen) quendam; nec volebat se dare aliis hominibus (Silv. de Sacy, S. 94, Z. 3 v. u. وهي لا مريدة et haec amans se tradidit ei); mit dieſen ferner die Darſtellung im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (S. 90), ſodaß man ſieht, daß Johann von Capua und Silv. de Sacy hier die älteſte Form des arabiſchen Textes gewähren. Die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck, S. 13. 14; Voſſinus, S. 569, deſſen Text voller war) weicht nämlich darin ab, daß in ihr ſtatt der Kupplerin eine Hetäre erſcheint, deren Sklavin einen Liebhaber hat, auf welchen die Gebieterin eiferſüchtig iſt und ihn aus Eiferſucht tödten will. Die Veränderung iſt auf jeden Fall eine ſpätere und ſchlecht; ſollte ſie blos darauf beruhen, daß der griechiſche Ueberſetzer den arabiſchen Text misverſtand? Wolff hat ihn wenigſtens faſt ebenſo misverſtanden.

Die Darſtellungen in Silv. de Sacy's Recenſion, bei Johann von Capua und insbeſondere im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra zeigen, daß dieſe Erzählung der in das Anekdotenhafte (vgl. in §. 50 die 3.) und Schmuzige verwandelte Anfang des ſchönen Märchens von Lohadſchangha und der Rupinika iſt, welches ſich in Somadeva's Sammlung befindet (Brockhaus' Ueberſetzung, S. 49 fg.). Dieſer lautet etwa: „Rupinika, eine wunderſchöne Hetäre, verliebt ſich in den armen Lohadſchangha und gewährt ihm ihre Liebe umſonſt. Darüber iſt ihre Mutter, die Kupplerin, ſehr aufgebracht, macht der Tochter Vorwürfe, aber vergebens. Da bewegt ſie einen Radſchaputra, den Lohadſchangha zu überfallen; letzterer wird ſehr mishandelt, entkommt aber glücklich, hat mehrere märchenhafte Abenteuer, insbeſondere in Ceylon, rächt ſich an der Kupplerin auf eine humoriſtiſche Weiſe und erhält zuletzt die Rupinika zur Frau."

Ich habe ſchon bemerkt, daß faſt ſämmtliche bisher bekannte Märchen in Somadeva's Sammlung auf buddhiſtiſchen Urſprung deuten; danach darf man daſſelbe auch vom vorliegenden vermuthen,

und für diese Vermuthung sprechen eine Menge Einzelheiten, die ich — wenn ich zu den buddhistischen Märchen überhaupt gelange — hervorheben werde (vgl. jedoch §. 56), und insbesondere die Verbindung mit dem vorwaltend buddhistischen Ceylon (vgl. Somadeva's Uebersetzung, S. 106). Außerdem werden wir gerade im Buddhismus eine Menge Hetärenerzählungen finden, zwar fast nur als Keuschheitsversuchungen, allein bei Benutzung derselben zu unterhaltenden Darstellungen lag es nahe, sie in anderm Sinne umzugestalten. Ich glaube daher kaum, daß es zu viel gewagt ist, die letzte Quelle des vorliegenden Märchens in buddhistischen Heiligenlegenden zu suchen (vgl. noch §. 225 über den buddhistischen Ursprung des Grundwerks), wie z. B. die von der Hetäre Vâsavadatta und dem heiligen Upagupta ist, dem Zeitgenossen des Açoka, welcher, wie Sâkjamuni im Augenblick seines Nirvâna vorhersagte, „der erste der Gesetzerklärer sein würde und, mit Ausnahme der äußern Kennzeichen, ein wahrhaftiger Buddha" (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 377. 378, vgl. Dsanglun, Uebersetzung, S. 385). Natürlich wären Mittelformen anzunehmen, die vielleicht nie, auf keinen Fall jetzt schon, nachweisbar sind. Die Legende wird von Burnouf, a. a. O., S. 146, mitgetheilt und lautet etwa folgendermaßen: „In Mathûra war eine Hetäre Vâsavadatta. Ihre Dienstmagd begab sich einst zu Upagupta, um Parfümerien bei ihm zu kaufen. Als sie zurückkam, sagte Vâsavadatta zu ihr: «Es scheint, daß dir dieser Kaufmann gefällt, da du immer bei ihm kaufst». Diese antwortete: «Tochter meines Herrn, Upagupta, der Sohn eines Kaufmanns, begabt mit Schönheit, Geist und Sanftmuth, bringt sein Leben mit der Beobachtung des Gesetzes zu». Darauf faßte Vâsavadatta Liebe zu Upagupta und schickte ihre Magd zu ihm, um ihm sagen zu lassen: «Meine Absicht ist, dich zu besuchen, um mit dir Freude zu genießen». Upagupta antwortete: «Meine Schwester, es ist nicht passend für dich, mich zu besuchen. Auch müßte man für die Gunst der Vâsavadatta 500 Purana zahlen». Die Hetäre glaubte, er scheue nur den hohen Preis und ließ ihm zurückmelden: «sie verlange nicht einmal einen Karshâpana, sie wolle

nur mit ihm Freude genießen». Upagupta ließ ihr aber auch da antworten: «Meine Schwester, es ist nicht passend für dich, mich zu besuchen». Indeß hatte sich der Sohn eines Gildeherrn von Handwerkern zu der Vâsavadatta gesellt. Da kam ein Kaufmann, welcher aus dem Norden 500 Pferde brachte, die er verkaufen wollte; er fragte, wer die schönste Hetäre sei? und man nannte ihm Vâsavadatta. Er ging sogleich mit 500 Purana zu ihr. Da tödtete Vâsavadatta aus Habgier jenen Sohn des Gildeherrn und warf seinen Leichnam in einen Düngerhaufen. Die Leiche wird nach einigen Tagen gefunden und der Vâsavadatta werden zur Strafe Hände, Füße, Ohren und Nase abgeschnitten und sie so auf dem Todtenhof hülflos gelassen. In diesem Zustand erbarmt sich Upagupta ihrer; sie stirbt, nachdem sie den buddhistischen Glauben angenommen."

Die Erzählung des Kalilah und Dimnah konnte in der Fassung, wie sie der arabische Text darbietet, nicht in gesittete Bücher übergehen, und so ist denn in der deutschen Uebersetzung an die Stelle jener Partie honteuse die Nase gesetzt (Ulm 1483, C., VIII, b.); die spanische Uebersetzung XII, 6 ist zu Johann von Capua zurückgekehrt, obgleich sie den Holzschnitt der ältesten deutschen Uebersetzung hat, wo, in ziemlicher Uebereinstimmung mit der Veränderung, das Rohr wenigstens in das Gesicht des Schlafenden führt; dies hat Firenzuola veranlaßt, den Mund zu substituiren (S. 30), und ihm folgt Doni (S. 52). Im Anvâr-i-Suhaili ist, wie in der deutschen Uebersetzung, die Nase gewählt und er läßt den in Todesgefahr Schwebenden niesen (S. 105; Livre des lumières, 78; Cabinet des fées, XVII, 197; Tausendundein Tag, [Prenzlau] IV, 263).

Nach dieser Erzählung ist, wie bisjetzt nicht bemerkt, die zweite Novelle in Cent nouvelles nouvelles gearbeitet. „Ein schönes Mädchen bekommt an einem obscönen Orte die Krankheit, welche broches (Hämorrhoidalknoten?) genannt wird. Niemand kann sie heilen; da übernimmt es ein einäugiger Franciscaner; sie wird hingelegt, ihr Hinterer enthüllt (man vgl. dazu Johann's von Capua Uebersetzung, dessen ähnliche Beschreibung dieser Scene

wol auf Ludwig's Darstellung von Einfluß war). Der Mönch legt ein ätzendes Pulver in ein Rohr, um es an die kranke Stelle zu bringen, betrachtet aber diese selbst sehr aufmerksam und kann sich an ihrem Anblick nicht sättigen. Dieses Gebahren kommt der armen Kranken so lächerlich vor, daß sie in ein lautes Gelächter ausbricht (diese Wendung vielleicht durch Einfluß der beliebten Lachcuren, vgl. §. 212); aber dieses Gelächter verwandelt sich in ein sonnet, dont le vent ihm das ätzende Pulver in sein einziges gesundes Auge treibt, sodaß er auch dieses verliert." — Nachgeahmt ist diese Fassung bei Malespini, Ducento nov., n. 37. vergleiche Nour de Liney zu Cent nouvelles nouvelles, II, 345.

Alle vier Erzählungen der arabischen Bearbeitung sind aus dem Anvár-i-Suhaili in Tausendundein Tag aufgenommen (deutsche Uebersetzung [Prenzlau] IV, 261—273); vgl. auch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 34. 41.

§. 52. Der Hitopadesa hat, wie schon bemerkt (§. 50), nur eine der drei Erzählungen des sanskritischen Pantschatantra. Die andern beiden sind durch zwei davon verschiedene ersetzt. Doch sind alle drei auch hier, obgleich mit weniger Geschick, wie im Pantschatantra, zu einer verbunden. Wir können daraus schließen, daß schon zu der Zeit, wo der Hitopadesa abgefaßt wurde, das Pantschatantra in der Vulgata nur drei Erzählungen enthielt, die vierte also schon ausgelassen war.

An die Stelle der ersten ist die Geschichte von Kandarpaketu, Sohn des Königs von Sinhaladvipa, getreten (Max Müller's Uebersetzung S. 86, Galanos S. 92). Es erinnert dies sogleich an die vielen Erzählungen, in denen Sinhala, Ceylon, der früh hochgeehrte und spätere Hauptsitz des Buddhismus, die wichtigste Rolle spielte. Wir dürfen schon danach unbedenklich vermuthen, daß diese Erzählung unmittelbar oder mittelbar auf buddhistischen Quellen beruht.

„Der Prinz hat von einem Mädchen gehört, die aus dem Meere emportauche, unter einem Wunderbaume ruhend auf reich-

geschmücktem Lager, die Cither spielend. Er fährt hin; von ihrer Schönheit hingerissen, läßt er sich auf den wunderbaren Baum hinab (Galanos) und versinkt mit diesem auf den Grund des Meeres: dort kommt er in eine goldene Stadt und findet die Schöne — Ratnamandschari mit Namen — in einem goldenen Hause, bedient von Vidyâdhari's. Sie sagt ihm, «sie habe nur dem angehören wollen, der selbst in ihre goldene Stadt komme». Sie verbinden sich; jedoch macht sie eine Bedingung, «daß nämlich der Prinz nie das Bild der Suvarnarekha berühre». Er kann jedoch seine Neugierde nicht überwinden; er berührt das Bild und erhält von ihm einen Stoß mit dem Fuße, durch welchen er aufs Land geschleudert wird. Voll Schmerz über das verlorene Glück durchstreift er nun die Welt."

Diese Erzählung beruht einerseits auf dem Zauber des Meergeheimnisses, der dieses mit lieblichen Jungfrauen bevölkert, und andererseits auf den Folgen unzeitiger Neugier, durch die ein gewonnenes Glück verscherzt wird. Beide Gefühle sind, wenn auch nicht allgemein menschlich, doch in einem überaus weiten Kreise verbreitet, und man muß daher Bedenken tragen, die Gebilde, durch welche sie sich objectiviren, wenn nicht die einzelnen Züge überaus ähnlich sind, in historischen Zusammenhang miteinander zu bringen.

Im Indischen schließt sich unser Märchen zunächst vollständig an einen Haupttheil des jedoch weiter entwickelten Märchens von Saktideva in Somadeva's Märchensammlung (in Brockhaus' Uebersetzung S. 149 fg.). Auch hier ist die Ehe vom Gelangen in die goldene Stadt, den Sitz der Vidyâdhara, abhängig. Dahin kommt der Held desselben, um die Kanakarekha (Synonym von Suvarnarekhâ, „Goldzeichnung", im Hitopadesa) zu gewinnen. Wie im Hitopadesa mit der Ratnamandschari, so vermählt er sich hier mit der Tschandraprabhâ. Diese verbietet ihm, eine Terrasse zu besteigen; er kann aber seine Neugier nicht überwinden; so geräth er in drei Gemächer, in denen die Vidyâdharakörper dreier Mädchen ruhen, die infolge eines Fluches eine Zeit lang in menschlichen Körpern auf der Erde leben müssen. Seine Neugierde wird

wesentlich ebenso wie im Hitopadeśa bestraft; als er von der Terrasse zurückkehrt, schleudert ihn ein Roß in einen See und er befindet sich augenblicklich in seiner prosaischen Heimat. Von hier an nimmt das Märchen einen neuen Ansatz, welcher sich, im Vergleich mit der Form im Hitopadeśa und den drei andern sogleich zu erwähnenden, als Zusatz zu erkennen gibt. Die Verwandtschaft mit Dornröschen, Blaubart und ähnlichen wird niemand entgehen, vgl. Cavallius, Schwedische Volkssagen und Märchen, Nr. VIII und Nr. IX (insbesondere S. 199 in Oberleitner's Uebersetzung), und die dazu gegebenen Nachweisungen.

Ferner schließt sich an unser Märchen das achte der Vetâlapancavinçati, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von Höfer, Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen, II, 217—220, aus der Brajbearbeitung ins Englische von Kalee Krishen Behadur in Bytal Pachisi, S. 265, und aus der tamulischen von Babington, Miscellaneous translations, 51. Die drei Bearbeitungen differiren im einzelnen, sind aber im ganzen identisch.

„Der Günstling eines Königs macht in dessen Auftrage eine Reise; am Ufer des Meeres sieht er ein schönes Mädchen; er spricht es um Liebe an; sie befiehlt ihm, sich erst zu baden; kaum ist er aber im Teiche, so befindet er sich wieder in seiner Heimat. Er erzählt dem Könige, was ihm begegnet. Dieser reist nun mit ihm hin und verschafft ihm die Geliebte. Der Zug der Neugierde fehlt zwar, aber die tamulische Bearbeitung — welche überhaupt auf einer ältern Recension der Vetâlapancavinçati zu beruhen scheint als der jetzige sanskritische Text und die Brajbearbeitung — hat zwei Züge, welche die Verwandtschaft mit unserm Märchen bekunden; erstens nämlich erhält der Günstling den Auftrag, die Tochter des Königs von Ceylon zu holen, wodurch das Märchen, gerade wie im Hitopadeśa, in Verbindung mit Ceylon tritt; zweitens scheitert das Schiff, auf welchem der Günstling ist; er wird von einem Fische verschlungen, öffnet aber dessen Leib und rettet sich aus ihm an das Ufer. Dieser Zug bildet bei Somadeva auch einen Theil der Geschichte des Saktideva (in Brockhaus' Uebersetzung S. 140), sodaß man sieht, daß alle drei Fassungen zu-

sammengehören. Von der Vetâlapancavinçati aber ist es nachgewiesen, daß ihre letzt-erreichbare Recension eine buddhistische war; wir haben also wol unzweifelhaft auch hier ein ursprünglich buddhistisches Märchen vor uns. — Ebenfalls zu unserm Märchen gehört die 11. Erzählung der Vetâlapancavinçati. in der englischen Uebersetzung der Brajbearbeitung S. 76, der tamulischen S. 60. „Ein König wälzt die ganze Last der Regierung auf seinen ersten Minister. Dieser macht eine Pilgerfahrt, sieht ein bildschönes Mädchen auf einem Baume, welcher mitsammt derselben ins Meer versinkt. Der König, dem er es meldet, geht hin und stürzt sich auch in die See; da kommt er in des Mädchens Schloß und verheirathet sich mit ihr; allein infolge eines Fluchs hat sich ihrer ein böser Geist bemächtigt. Diesen tödtet der König und gelangt dann mit ihr — welche die Tochter eines Gandharva ist — in sein Reich." In der tamulischen Bearbeitung ist hier ein älterer und kindlicherer Zug im Märchen. Der König hat ein bezaubertes Schwert. Der Riese verschlingt die Prinzessin. Der König schneidet ihm aber den Leib auf und nimmt die Prinzessin wieder heraus.

Endlich gehört hierher ein Märchen des Sindabadkreises; auch in Bezug auf diesen ist es nicht unwahrscheinlich, daß sein indisches Original ursprünglich buddhistisch war (vgl. meinen angeführten Aufsatz im Bulletin der St.-Petersburger Akademie). Doch findet sich dieses Märchen nur in den Sieben Vezieren bei Scott, Tales etc., S. 117, und in Tausendundeine Nacht (Breslau), XV, 194; es ist daher zweifelhaft, ob es aus dem Original des Sindabad dahin gelangt oder aus einer andern Quelle entlehnt ist. Es hat hier einen besondern Eingang erhalten. „Ein junger Mann wird der Diener von zehn traurigen Greisen: einer nach dem andern stirbt; der letzte theilt ihm trotz alles Bittens den Grund der Trauer nicht mit, verbietet ihm aber, eine gewisse Thür zu öffnen. Nach dessen Tode kann er seine Neugier nicht bemeistern; er kommt durch einen langen Gang und befindet sich am Ufer des Meeres; ein schwarzer Adler ergreift und bringt ihn zu einer Insel — dieser Zug stimmt ganz genau mit Somadeva,

wo Saktivega ebenfalls von Riesengeiern [1]) zu der goldenen Stadt getragen wird —. Hier wird er Gemahl der Königin; doch wird ihm verboten, eine Thür zu öffnen; allein seine Neugier wird nach sieben Monaten zu übermächtig: er öffnet die Thür, da führt ihn der Vogel wieder zurück und er verbringt seine übrige Lebenszeit in Trauer."

Daran schließt sich Tausendundeine Nacht „die Geschichte des dritten Kalender" (Weil's Uebersetzung, I, 226) und die treffliche, wahrscheinlich viel ältere persische Bearbeitung von Nizami († 1180), „der Korb" (vgl. von Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, S. 115); nach von Hammer's Vermuthung aus einer türkischen Bearbeitung mitgetheilt von Caylus in Tausendundein Tag, (Prenzlau) IX, 572—591; s. auch Tausendundeine Nacht, (Breslau) XIII, 37—48; vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. III, S. LXII; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 408. 417; ferner vgl. man The adventures of Hatim Tai translated by Duncan Forbes, S. 29—30, wo das Märchen wesentlich wie in den Sieben Vezieren.

Wie als Strafe der Neugier wunderbarer Segen aufhört, lehren eine Menge Märchen, tragische sowol als komische: vgl. z. B. Pentamerone, XIX, XLIV; Tausendundein Tag (Prenzlau) VIII, 208; über Verbot, Thüren zu öffnen, vgl. Grimm, KM., III, 8. 76. 324. Dunlop hat a. a. O., 417, an das Märchen „der Korb" Gedanken geknüpft, welche die tiefere Bedeutung desselben ausdrücken sollen. Es läßt sich vieles bei fast jedem Märchen denken; denn sie berühren viele Saiten des menschlichen Lebens und mit jeder neuen Bearbeitung wird nicht selten ein neuer Ton hineingetragen. Allein die Form, die es im Hitopadesa hat, scheint zunächst nur die Macht und das Geheimnißvolle der Liebe, dessen Schleier man nicht lüften soll, zur An-

[1]) Somadeva, XXVI, 27: „Geier, die sich wie alte Bekannte mit den Wellen begrüßten, deren Wogen durch den Wind ihrer Flügel geschüttelt wurden" (mit ihren Flügeln schüttelten sie die Wellen, die das Meer, wie Hände, herausstreckte).

ſchauung zu bringen, wie denn auch die Namen Kandarpaketu, „Fahne der Liebe", Kandarpakeli, „Spiel der Liebe", dahin deuten. In dieſen Kreis gehört auch das indiſche Märchen von der Tochter des Holzhauers (§. 92), welches dem von Ampr und Pſyche ſo verwandt iſt; Pentamerone, XLIV; Grimm, KM., 88, vgl. III, 152 u. a.

Man vergleiche noch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 136; Keller, Romans, CXLVII; Dyocletianus, Einleitung, 47.

§. 53. Die dritte Erzählung im Hitopadeſa (Max Müller's Ueberſetzung S. 89) berichtet von einem Kaufmanne, der, mit einer Menge Juwelen verſehen, im Hauſe einer Kupplerin übernachtete. An deren Thür ſtand das hölzerne Bild eines Vetâla mit einem herrlichen Edelſtein am Kopfe; dieſen will der Kaufmann ſtehlen; da umfaßt ihn der Vetâla und läßt ihn nicht los, bis er auf Befehl der Kupplerin alle ſeine Edelſteine ausgeliefert hat. Es ſcheint faſt, als ob dieſer Vetâla mit dem Edelſteine als Köder und Mittel, ſich Edelſteine zu verſchaffen, anzuſehen iſt; ähnlich wie in der im Nachtrag VIII zum erſten Buche mitgetheilten elften Erzählung ein Vogel dazu dient, Beſitzer von Edelſteinen zu verrathen (vgl. §. 104. 105). Wie Silv. de Sacy in den Notices et Extraits, X, 1, p. 242, bemerkt, iſt dieſe Erzählung in der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa detaillirter ausgeführt. Wenn er hinzufügt, daß der Kaufmann, welcher im Sanskrit nicht genannt wird, hier ساده كنوار heiße, von denen ساده simple, niais, und كنوار voleur bedeutet, ſo mache ich darauf aufmerkſam, daß ساده hier das ſanskritiſche sâdhu zu ſein ſcheint, womit der Kaufmann in der Laſſen'ſchen Ausgabe S. 63, 7 und 65, 12 bezeichnet iſt; es heißt eigentlich „gut", iſt aber hier ironiſch gebraucht; an der letztern Stelle hat es auch Galanos in ſeiner Ueberſetzung als Nomen proprium wiedergegeben durch Σαδδοῦς. Neben sâdhu wird der Kaufmann bei Laſſen S. 65, 12 zugleich lubdha, „begierig", „diebiſch" (in einer Handſchrift ratnalubdha, „nach dem Edelſtein begierig") genannt; dies iſt im Perſiſchen durch كنوار wiedergegeben.

§. 54. Damanaka, obgleich anerkennend, daß er selbst sein Schicksal verschuldet, erklärt, daß er Kraft in sich fühle, den Löwen und den Stier miteinander zu verfeinden. Nach diesem Stadium gehen die sanskritischen Texte sowol in Bezug auf den Rahmen als die eingewebten Erzählungen auseinander. Bei Kosegarten gibt Damanaka sogleich an, daß er sich durch Lug und Trug helfen werde, und erzählt die fünfte Geschichte: „der Weber als Vishnu". In Galanos' griechischer Uebersetzung und der berliner Handschrift geht noch eine andere Ausführung vorher, bei beiden in Uebereinstimmung mit der arabischen Bearbeitung, sodaß wir sehen, daß sie der ältern Recension angehört und in dem verkürzten Rahmen, welchen der Kosegarten'sche Text gibt, ausgelassen ist. — Am stärksten stimmt Galanos' Uebersetzung mit Kalilah und Dimnah. Sie hat S. 57, 5—7, eine Strophe, welche sowol bei Kosegarten als in der berliner und den hamburger Handschriften fehlt, aber in dem Kalilah und Dimnah (Wolff 36, 14) erscheint. — Alsdann sagt Damanaka — in der berliner Handschrift, bei Galanos und in der arabischen Bearbeitung im allgemeinen übereinstimmend, im einzelnen jedoch auseinander gehend —, daß die Verbindung des Löwen mit dem Stiere für jenen selbst ein Nachtheil sei. Dieses Stadium ist auch — jedoch sehr kurz — in Somadeva's Auszug angedeutet. Dagegen fehlt jede Spur desselben im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. Wir dürfen daraus schließen, daß die Recension, welche diesen Satz ausließ, auf jeden Fall auch schon verhältnißmäßig alt ist. In diesem Stadium werden die Fehler der Könige auseinandergesetzt, wozu man den Kâmandakîya Nitisâra, IV, Mârkaṇḍeya-Purâṇa, XXVII, 5. 13, und Siṅhâsana-dvâtriṅçat, in der bengalischen Uebersetzung, XIII (= Vikramacarita, XIV) vergleiche.

In der alten griechischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (atheuer Abdruck, 15. 16; Vossinus, 570) ist alles zwischen der letzten Erzählung und der alsdann in ihr folgenden (s. §. 58) aufs stärkste verkürzt, fast ausgelassen, schwerlich auf Autorität irgendeiner arabischen Recension, sondern aus Willkür des Ueber-

ſetzers, dem der Rahmen langweilig und nur die eingewebten Erzählungen von Intereſſe ſcheinen mochten.

§. 55. Es folgen dann im ſanskritiſchen Text vier Erzählungen, welche aber bei Koſegarten, in den hamburger und Wilſon'ſchen Handſchriften [1]) (Transactions of R. As. Soc., I, 162) in anderer Ordnung erſcheinen, als in der berliner Handſchrift und bei Galanos. Dort kommt nämlich jetzt, wie in meiner Ueberſetzung, die fünfte: „Weber als Viſhnu", dann die ſechste: „Krähe und Schlange", die ſiebente: „Kranich und Krebs", und die achte: „Löwe und Haſe". Hier dagegen folgen jetzt ſogleich die ſechste, ſiebente, achte, und dahinter erſt die fünfte. Schon aus dieſer Unſicherheit der Stellung können wir vermuthen, daß die fünfte: „der Weber als Viſhnu" nicht der urſprünglichen Recenſion angehört; ſie war erſt ſpäter hinzugefügt in einer Recenſion vor den dreien, deren zwei erſte ineinander verſchlungen ſind und gewiſſermaßen nur eine bilden, in der andern dahinter. Dieſe Vermuthung erhält ihre Beſtätigung durch den vollſtändigen Mangel derſelben in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, in Somadeva's Auszug und in der arabiſchen Bearbeitung; die beiden erſten machen es wahrſcheinlich, daß ſie noch im 12. Jahrhundert (Somadeva's Zeit) fehlte. Dagegen glaube ich, daß ſie, obgleich ſie auch im Hitopadeſa fehlt, dennoch ſchon in der Recenſion des Pantſchatantra ſtand, welche dieſem zu Grunde lag. Denn wie oben bei der zweiten (§. 42) und eben bei den beiden eingeſchachtelten der vierten (§. 52. 53), iſt im Hitopadeſa auch hier eine andere an ihre Stelle getreten und zwar ebenfalls eine aus dem Kreiſe der Liebesintriguen entlehnte. Ob die Stelle der fünften urſprünglich vor der ſechsten oder hinter der achten war, iſt ein zu unweſentlicher Punkt, als daß ich mit der Discuſſion deſſelben Papier verſchwenden möchte, zumal da eine vollſtändige Sicherheit darüber nicht erreichbar iſt. Manche Umſtände beſtim-

[1]) Ich mache darauf beſonders aufmerkſam, weil die Wilſon'ſchen Handſchriften, ſoweit ſich aus Wilſon's Analyſe erkennen läßt, ſonſt faſt immer mit der berliner Handſchrift ſtimmen.

men mich, die Stellung vor der sechsten für jünger zu halten, und zu vermuthen, daß sie erst durch Auslassung des oben (§. 54) besprochenen Rahmentheils herbeigeführt ward.

§. 56. Die fünfte Erzählung meiner Uebersetzung ist wol die schönste im ganzen Pantschatantra. Sie ist mit einem Humor und einer Gemüthlichkeit erzählt, welche in diesen oft so abbreviirten Darstellungen, daß sie bisweilen nur zur Erinnerung für mündliche Erzählung abgefaßt scheinen, uns nur selten begegnen. Sie übertrifft alle Nachahmungen, die ich kenne. Die Darstellung in der berliner Handschrift ist noch ausgeführter als die in den hamburger, welche Kosegarten wiedergibt. Mit jener stimmt Galanos.

Auch dieses Märchen dürfen wir unbedenklich als aus buddhistischen Quellen geflossen ansehen. In der fünften Erzählung der (sanskritischen Recension) der Vetâlapancavinçati erscheinen die kunstreichen oder wunderbaren Gegenstände, deren Ruhm später alle Märchen und alle Welt erfüllt, soviel wir bisjetzt zu erkennen vermögen, zuerst. Die ältest-erreichbare Redaction dieser Erzählungen habe ich aber als buddhistisch nachgewiesen. [1]) Ihr Abbild ist uns — wenn auch getrübt — im mongolischen Ssiddikür bewahrt. Hier „verfertigt" — abweichend von den uns bekannten sanskritischen Recensionen — „der Schreiner einen hölzernen Garudin, welcher, von innen nach oben bewegt, sich in die Höhe erhob, nach unten bewegt, zur Erde herabstieg, seitwärts bewegt, gerade dahinflog". Mit Hülfe dieses Garudin, der augenscheinlich der Garuda unserer Erzählung ist, entführt der eine dieser Gesellen seine, ihm von Chan geraubte frühere Frau (Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 257 fg., insbesondere 260). Ueber den übrigen Theil dieses Märchens werde ich bei Behandlung der Vetâlapancavinçati sprechen. Hier will ich nur noch bemerken, daß gerade bei den Buddhisten das Fahren durch die Luft eine Hauptrolle spielt und so oft wiederkehrt, daß es unnöthig ist, besondere Stellen dafür anzuführen. So in dem

[1]) Im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, 4/16. September = Mél. asiat., III, 170 fg.

ſchöner Märchen im Dſanglun, S. 337 der Ueberſetzung, Fliegen auf wirklichen Vögeln; ein Zauberpferd in der Rasavâhinî (Spiegel, Anecd. Pâlica, Ueberſetzung S. 59, vgl. auch Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 147), Fliegen eines Bettes, unter welchem ſich ein Schüler verſteckt hat und mit fortgetragen wird (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, et du Chinois par Stan. Julien, I, 48; vgl. dazu den mit allem, was auf ſeinem Dach iſt, fliegenden Kuhſtall in Somadeva's Märchenſammlung, Ueberſetzung S. 104—106); Mantelfahrt (Dſanglun, 116; Schiefner, Tibet. Lebensbeſchreibung des Śâkyamuni, in Mém. de l'acad. de St.-Pétersbourg. par divers savans, VI [1851], S. 275; vgl. über Mantelfahrten Liebrecht zu Dunlop, 127; Grimm, KM., Nr. 122, III, 201 fg.); ſtatt des Mantels ein Antilopenfell (Journ. asiat., 1856, S. 14. 18). Jeder Tſchakravartin hat nach buddhiſtiſchem Glauben einen Elefanten und ein Pferd, auf welchen er durch die Luft reiten kann (Lalitavistâra, ed. Calc., III, 17; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 127). Wie überhaupt die buddhiſtiſchen Märchen ſpäter auf Vikramâditya übertragen ſind (vielleicht iſt infolge davon bei Galanos und in der berliner Handſchrift unſer Märchen wenigſtens in eine entfernte Beziehung zu Vikramaſena geſetzt), ſo ſchenkt ihm in der achten Erzählung der Hindiüberſetzung der Siṇhâsana-dvâtriṇçat ein Tiſchler (vgl. oben aus Ssiddi-kür) ein wunderbares hölzernes Pferd, auf welchem man reiten kann, wohin man begehrt (Garcin de Taſſy, Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, II, 300). Auch die magiſchen Sandalen yogapâduka, die Ahnherren unſerer Siebenmeilenſtiefeln, durch deren Hülfe ſich Vikramâditya jeden Augenblick in der Siṇhâsana-dvâtriṇçat begibt, wohin er will, ſind ſicher buddhiſtiſch; ſie (ſowie die bedeutendſten übrigen Wunderdinge, worüber ſpäter zu Vetâlapancaviṇçati, 5) erſcheinen auch in dem Märchen von Putraka, dem Stifter von Pâtaliputra, dem Hauptſitze des Buddhismus, welches ſeinem ganzen Charakter nach ebenfalls urſprünglich buddhiſtiſch iſt (Somadeva, Ueberſetzung S. 8). Wie in unſerm Märchen auf einem hölzernen, ſo fliegt

in dem §. 51 erwähnten Lohadschangha auf einem wirklichen Garuda (ebend. S. 52).

Aus dem verglichenen Märchen, wie es der mongolischen Bearbeitung der Vetálapancavinçati zu Grunde lag, ist nur die Verfertigung des hölzernen Garuda in die Darstellung des Pantschatantra übergegangen. Nahe lag nun der Gedanke, den auf dem Garuda Reitenden überhaupt als Gott Vishnu — dessen Vehikel der Garuda ist — hervortreten zu lassen, gerade wie auch Lohadschangha im Somadeva für Vishnu gilt (vgl. Somadeva, Text XII, 152. 154. 155. 158, Uebersetzung 52). Dies führt dann die leichte Gewinnung der Prinzessin, den Uebermuth des Schwiegervaters und zuletzt die humoristische Lösung des schön geschürzten Knotens herbei.

Unser Märchen ist wie durch den Buddhismus zu den mongolischen Völkern, so durch die Berührung der Islambekenner mit Indien auch zu diesen gedrungen. Vgl. Bahar-Danush, II, 288 „hölzerner Vogel"; III, 68 „fliegender Thron". Fast ganz stimmt Malek-u-Schirin in Tausendundein Tag (Cabinet des fées, XV, 37; deutsche Uebersetzung [Prenzlau] III, 33 fg.). Der Held ist auch hier ein Weber; er erhält einen fliegenden Kasten und gewinnt die Tochter des Königs, indem er sich für Mohammed ausgibt. Auch hier glaubt der Schwiegervater den Betrug und geräth infolge davon in Krieg. Aber die humoristisch-gemüthliche Lösung hat der ernstere Islam nicht gewagt herüberzunehmen. Der Weber benutzt sein Luftgestell, Steine auf den Feind zu schleudern und deren König zu verwunden, sodaß der Feind auf eine zwar sehr unwahrscheinliche, aber rein menschliche Weise vernichtet wird; weiter wagt sich der islamitische Bearbeiter nicht; die indische Gemüthlichkeit wäre hier zur Blasphemie geworden. Während der Held seinen Ruhm und seine Ehre als Pseudo-Mohammed genießt, verbrennt sein Luftgestell und er ist wieder im Elend.

Daran lehnt sich in „Simustapha und Ilsetilsone", in Tausendundein Tag, V, 296 fg. (Prenzlau), insbesondere VI, 52. Um die Legitimität zu wahren, und auch einen befriedigendern

Schluß anzubahnen, ist hier der vorgebliche Koch ein verkleideter Prinz.

Eine abweichende Darstellung, welche sich theilweise enger an das indische Original schließt, gewährt Tausendundeine Nacht, mitgetheilt in Scott, Tales, Anecdotes etc., 1—37. Hier erhält ein Arbeiter einen fliegenden Stuhl, durch dessen Hülfe er des Sultans Schwiegersohn wird, indem er sich für den Todesengel Izrail ausgibt. Während er bei der Prinzessin ist, verbrennt der Koch zufällig den Stuhl. Der Arbeiter ist sehr betrübt; da erscheint ihm der Geist, welcher in dem Stuhle gehaust hatte, will ihn erst vernichten, faßt aber dann Mitleid und gibt ihm eine Tarnkappe und einen Ring, auf dessen Druck er zu seinem Beistande herbeieilen werde. Nun gewährt er seinem Schwiegervater mehrere Wünsche, vernichtet dessen Feind und wird statt seiner — indem dieser abdankt — Sultan.

Hierher gehört auch „Zauberpferd", Tausendundeine Nacht, II, 1 in Weil's Uebersetzung; in der breslauer XIII, 364. Außerdem eine Menge einzelner Züge.

Durch Vermittelung des westlichen Asiens drang dies Märchen auch nach Europa. Es gehört dahin zunächst — denn dies scheint die ältere Form — Morlini, Nov., 69. Hier will ein Patricier unter Christus Gestalt eine Dame verführen, aber — um die Blasphemie abzuwenden — gelingt der Betrug nicht, indem ein anderer, der es erfährt, sich für den heiligen Petrus ausgibt und ihn hindert. Eine andere, wie alles bei Boccaccio, vortreffliche Fassung hat Decamerone, IV, 2. Hier ist, ähnlich wie in der letzten Fassung in Tausendundeine Nacht, ein Engel, Gabriel, an Vishnu's Stelle getreten. Die Verführung gelingt ihm zwar, aber er wird später empfindlich dafür gestraft. Hierher gehört auch das russische Märchen von dem berühmten und ausgezeichneten Prinzen Malandrach Ibrahimowitsch und der schönen Prinzeß Salikalla (Dietrich, Nr. 11; Vogl, S. 99—117); doch sind die speciellen Züge fast sämmtlich verwischt, sodaß man die historische Verbindung auch bezweifeln kann.

Der Zug, daß der Feind durch die betrügerisch angenommene

göttliche Gestalt abgewehrt wird, ist in die occidentalischen Bearbeitungen der „Sieben weise Meister" übergegangen, nämlich in „Rom gerettet". Nach der Calumnia novercalis (Antwerpen 1496), F., VI, b., vertheidigen die sieben Weisen die Stadt, indem sie auf einem Thurm erscheinen in der Kleidung von Göttern und Göttinnen mit den Waffen und Abzeichen derselben (vgl. Historia Septem Sap., s. l. et a., Bl. 37; deutsche Uebersetzung [Augsburg 1473], Bl. 36; 1478, Bl. 34; holländische F., 8; Keller, Li Romans, 2346, insbesondere 2400 fg.; Dyocletian, 4782; deutsche Gesta Romanorum, XXII, bei Gräße, Uebersetzung, II, 216, vgl. auch Keller, Li Romans, CCXX, Dyocletian, Einleitung, 61).

Auch das hölzerne Pferd in europäischen Conceptionen (vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. I, S. CXXXVI), insbesondere das von Merlin gefertigte des Peter in einer bisjetzt nur aus dem Don Quixote (parte II, cap. 40) bekannten Fassung der Magelone ist daher entsprossen. Vgl. noch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 36, n.; Wilson, Transactions of the R. As. Soc., I, 163.

§. 57. Im Hitopadesa wird als Beleg dafür, „daß man nur den Kopf nicht verlieren dürfe", eine andere Liebesintrigue erzählt, nämlich die berühmte von der Frau, die zwei Liebhaber einen vor dem andern und beide vor dem Manne rettet (Max Müller's Uebersetzung, S. 90). Im Hitopadesa „sind Vater und Sohn die Liebhaber; die Frau hat den Sohn bei sich; da kommt der Vater; rasch versteckt sie jenen auf dem Kornboden. Während nun der Vater bei ihr ist, kommt ihr Mann; da sagt sie zu jenem: «nimm diesen Knüttel und gehe zornig zu der Thür heraus!» Dies geschieht; der Mann fragt nach dem Grunde; da sagt sie: «jener Mann sei auf seinen Sohn wüthend, dieser habe sich in das Haus geflüchtet und sie habe ihn versteckt; er habe ihn nicht finden können und sei darum zornig weggegangen». Darauf holt sie den Sohn".

Diese Erzählung erscheint in wenig abweichender Fassung auch in der Çukasaptati, 26. „Ratnavati, die Frau eines Krie-

gers Kshomarakscha, hat ein Liebesverhältniß mit Vallabha und dessen Sohne, ohne daß diese beiden etwas von ihrer Nebenbuhlerschaft wissen. Einst kommen beide zu ihr und plötzlich auch ihr Mann. Als die Frau diesen sieht, jagt sie den Vater zankend weg und, als ihr Mann fragt, was das bedeute, antwortet sie: «dieser hier ist der Sohn von jenem; er hat sich in unser Haus geflüchtet, und wer in das Haus eines Kschatrija flüchtet, darf nicht ausgeliefert werden; daher habe ich ihn nicht ausgeliefert».“ Die Fassung ist hier noch nicht so in sich zusammenhängend, wie im Hitopadesa; schon daher läßt sich vermuthen, daß letztere später ist. Es fehlt ihr außerdem insbesondere ein Zug — nämlich die Einhändigung des Knüttels —, welcher uns wesentlich identisch, nur mit Schwert statt Stock, in einer andern Fassung begegnet. Es erscheint nämlich diese Erzählung auch in dem persischen Tûtînâmeh von Nachschebi, hier aber in der achten Nacht, in welcher H. Brockhaus eine kurze Darstellung der Sieben weisen Meister entdeckt hat, und ebenso findet sie sich auch in den meisten zu diesem, dem Sindabadkreise, gehörigen Schriften. Von diesen ist es aber höchst wahrscheinlich, daß sie auf einem sanskritischen Original, Siddhapati, beruhen (vgl. den mehrfach angeführten Aufsatz im Bulletin der St.-Petersburger Akademie = Mél. asiat., III, 188 fg. und §. 8. 9, und weiterhin mehrfach). Ist diese Vermuthung richtig, so ist es wahrscheinlicher, daß diese Erzählung in den Hitopadesa aus letzterm unmittelbar oder mittelbar gelangt sei, als aus der Çukasaptati.

In Nachschebi's Tûtînâmeh ist sie die erste Erzählung seiner Darstellung der Sieben weisen Meister (achte Nacht) und lautet in Brockhaus' Uebersetzung (Nachschebi, Sieben weise Meister, persisch und deutsch, von H. Brockhaus, Leipzig 1845) folgendermaßen:

„Eine Frau hat ein Liebesverhältniß mit einem Färber; er schickt ihr seinen Lehrling, um sie zu sich einzuladen. Der Frau gefällt dieser und sie behält ihn; als er zu lang ausbleibt, kommt der Färber selbst; wie sie diesen erblickt, versteckt sie den Knaben. Der Färber sagt ihr: «ich habe dich eingeladen und noch hast du

nicht einmal einen Strumpf angezogen». Sie antwortet: «dazu hätte er ein Weib schicken müssen, nicht einen unverständigen Knaben; diesen habe sie vergebens gebeten, ins Haus zu kommen, er sei gleich wieder weggegangen». Während beide so zanken, kommt der Ehemann. Der Färber geräth in Angst. Da sagt sie ihm: «zieh' dein Schwert und stürze schimpfend aus dem Hause!» So entgeht er. Dem Manne sagt sie: «es sei ein wüthender Mensch; ein Knabe habe sich vor ihm zu ihr geflüchtet; kaum habe sie diesen versteckt gehabt, so sei jener wüthend hereingestürzt». Der Mann küßt den Knaben auf die Stirn und bezeugt ihm seine Freude, daß er der Gefahr glücklich entgangen ist."

Wie hier, tritt auch im übrigen Sindabadkreise statt Vater und Sohn — wol um das blutschänderische Verhältniß zu vermeiden — Herr und Knecht ein. Es wird demnach diese Veränderung wol auf islamitischem Boden überhaupt — im Gegensatz zu dem indischen Original des Sindabadkreises — vorgegangen sein. Die Verwandlung des Herrn in einen Färber dagegen ist wol Nachschebi's eigenes Werk, vielleicht durch Einfluß der ersten Erzählung im Kalilah und Dimnah, Kap. 6 (§. 111). Denn daß letztere nicht aus dieser hervorgegangen ist, wird durch das chronologische Verhältniß fast so gut als gewiß; weil nämlich die alte griechische Uebersetzung von Symeon Seth, in der auch dieses sechste Kapitel erscheint, fast 300 Jahre älter ist als Nachschebi.

Im Syntipas, V (bei Sengelmann, Uebersetzung, 90), ist der Liebhaber ein königlicher Mann (im Hitopadesa Ortsvorsteher), im sogenannten Sandabar, XIV (bei Sengelmann S. 60) wird er nicht genauer bezeichnet, dagegen der Ehemann als ein Reisiger, wie in der Çukasaptati, worin wir also wol die alte Form des Siddhapati erkennen dürfen. Im Sindibad-nâmah (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 5) ist der Mann sonderbarerweise ein Schneider, der Liebhaber aber ein Offizier; das letztere ist er auch in den Sieben Vezieren (Scott, Tales, 77; Tausendundeine Nacht, Breslau, XV, 6. Erzählung, S. 168). Den Ort der Begebenheit bezeichnet der Syntipas nicht; der Sandabar hat auffallenderweise das Land Sinear und auch für den Ehemann einen semiti-

ſchen Namen, ſodaß ſich hier, wie an noch einigen Stellen, der Verſuch einer freiern Aneignung kundgibt. Aehnlich hat jedoch auch der Sindibad-nâmah das Königreich Balkis und die Stadt Sepa (Seba oder Sheba), ſodaß in dieſer Beziehung die hebräiſche Ueberſetzung einem Vorgange in ihrer Quelle gefolgt zu haben ſcheint. Die Entwickelung iſt faſt ganz wie bei Nachſhebi. Der Liebhaber ſendet den Knecht, kommt dann ſelbſt und genießt — abweichend von Nachſhebi, aber in Uebereinſtimmung mit dem Hitopadeſa — ihre Umarmung. Dann kommt der Mann. Der Liebhaber muß das Schwert ziehen und der Mann freut ſich noch, daß die Frau dem Knaben das Leben gerettet.

Ferner ging dieſe Erzählung in Gesta Romanorum, deutſche Bearbeitung, VI (Gräße, Ueberſetzung, II, 150), über und zwar auffallenderweiſe faſt ganz in Nachſhebi's Geſtalt.

Aus irgendeiner andern orientaliſchen Quelle oder aus dem Gedächtniß führte ſie Peter Alfons — um das Ende des 11. Jahrhunderts — in Europa ein." Denn er bietet ſtarke Abweichungen dar. Es iſt nur Ein Liebhaber; die Mutter iſt Kupplerin. Der Mann kommt; auf den Rath der Mutter ergreift der Liebhaber ein Schwert und die Mutter macht dem Manne weis, „er ſei vor Mördern hierher geflohen". Der Mann freut ſich, daß ſeine Schwiegermutter ihn gerettet, und behält ihn noch ruhig bei ſich (Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XII). Danach das Fabliau bei Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 296, (1829) IV, 189.

Dieſe Novelle hat in Europa viele Nachahmer gefunden und iſt unübertrefflich — im Anſchluß an den Syntipas — von Boccaccio, VII, 6, behandelt (vgl. dazu Dunlop, S. 241). Ueber die übrigen, bisher als dazu gehörig bemerkten vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons, XII; Le Grand d'Auſſy, a. a. O.; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 77. 100; Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 229 fg.; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 241, und dazu Liebrecht, Anm. 317; Keller, Li Romans, CXL; Dyocletian, Einleitung, 46; von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XXXII. — Ich bemerke, daß mir auch hierher zu gehören ſcheint Le clerc qui se cacha derrière un coffre;

auch da kommt erſt der eine, dann der andere Liebhaber, zuletzt der Mann. Die Frau hat ihre Liebhaber verſteckt. Der Ausgang iſt aber ſcherzhaft verändert. Der Mann vermuthet nämlich, daß ſie jemand bei ſich habe, und ſagt etwas, wodurch der eine Liebhaber ſich und den andern verräth, Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 423, (1829) III, 265. Die beſte Bearbeitung dieſer Faſſung ſcheint mir die in den Cent nouvelles nouvelles, 34; die Nachahmung hiervon ſ. bei Le Roux de Lincy, II, 336.

§. 58. Nach Erzählung der fünften (§. 56) meint Karataka, daß Damanaka nicht mächtig genug ſei, ſeinen Plan auszuführen. Da zeigt er durch die ſechste, „Krähe und Schlange", daß Liſt beſſer als Macht ſei. Dieſe Erzählung findet ſich in allen Ausflüſſen des ſanskritiſchen Grundwerks, mit Ausnahme des Somadeva. Sie gehört alſo der älteſt-erreichbaren Redaction an und iſt von Somadeva aus irgendeinem nicht ſicher zu errathenden Grunde ausgelaſſen; daß ſein Exemplar des Pantſchatantra ſie hatte, wird ſich §. 60 ergeben.

Was die Faſſung derſelben betrifft, ſo hat Galanos' Ueberſetzung, die berliner Handſchrift und der Hitopadeſa (M. Müller's Ueberſetzung S. 91) insbeſondere einen Zug, der bei Koſegarten, in den hamburger Handſchriften und im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, 75) fehlt. Die männliche Krähe (bei Dubois „Rabe") will nämlich dort die Schlange umbringen und erſt als das Weibchen ſie darauf aufmerkſam macht, daß ſie dazu nicht ſtark genug ſei, wendet ſie ſich an den Schakal um Rath. In der arabiſchen Bearbeitung (Wolff S. 40, Knatchbull S. 113) erſcheint ein ähnlicher Zug, und zwar an noch beſſerer Stelle; nachdem nämlich die Krähen zum Schakal gegangen, ſagt ihm das Männchen, es wolle der Schlange die Augen auskratzen. Dadurch wird die eingeſchobene Erzählung, welche in der ſanskritiſchen Bearbeitung ſchlecht motivirt iſt, hier ſehr gut eingeleitet. Die Form iſt auf dieſe Weiſe in der arabiſchen Bearbeitung verbeſſert; aber ich zweifle, ob dieſe harmoniſchere Geſtalt die ältere iſt. Wer dieſe Fabel ſo vor ſich ſah, hat ſie ſchwerlich ſo verſtümmelt, wie ſie im Verhältniß dazu in den ſanskritiſchen Texten erſcheint. Im Gegen-

theil wird wol die Form in dem Kosegarten'schen Text im allgemeinen die älteste sein, die der berliner Handschrift und der von Galanos benutzten Recension eine noch wenig gelungene Verbesserung; die in der arabischen eine entschieden gute. Uebrigens ist es darum nicht nothwendig, daß die arabische Fassung nicht schon in dem sanskritischen Grundwerk existirte. Wir werden einige — in der That jedoch seltene und zweifelhafte — Spuren finden, daß Varianten, welche älter sind als die Grundlage der arabischen Bearbeitung, sich in die neuen Texte hinübergerettet haben, was ja bei der Art, wie derartige Werke sich fortpflanzten, keineswegs unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich ist. Mit der arabischen Recension bei Silv. de Sacy stimmt auch im wesentlichen die alte griechische Uebersetzung von Symeon Seth, athener Abdr. S. 16; Johann von Capua, c., 4, a.; deutsche Uebersetzung. Ulm 1483, D., IV, b.; spanische XIII, 6; Firenzuola 38; Doni 57; Anvár-i-Suhailí, S. 116; Livre des lumières, 91; Cabinet des fées, XVII, 220. Diese Fabel hat auch Baldo nachgeahmt (15. Fabel) und das Livre des merveilles, dessen Fassung Edélestand du Méril zu Baldo in den Poésies inédites, S. 236, Note, mittheilt. Aus der arabischen Bearbeitung ist sie auch in Tausendundeine Nacht, III, 916 (Weil), übergegangen, wo sie religiös gefärbt ist.

Der Kern dieser Fabel scheint, wie so häufig, zunächst buddhistisch; nur ist sie anders zu Ende geführt. Im Mahávanso, S. 128, wird vom König von Ceylon, Elára, erzählt, daß er an seinem Bette eine Glocke hatte, an deren Stricke jeder, der Gerechtigkeit suchte, zog; dies habe denn auch eine Krähe gethan, deren Junges eine Schlange auf einem Palmbaume gefressen habe. Der König habe der Schlange den Bauch aufschneiden und, als er die Krähe darin fand, sie an dem Baume aufhängen lassen. Man wird vielleicht fragen, warum ich nicht umgekehrt annehme, daß die Andeutung der Fabel im Mahávanso auf dem Pantschatantra beruht? Dies geschieht, weil sich im Verlauf der Untersuchung immer mehr herausstellen wird, daß das Pantschatantra nachweisbar fast ganz aus buddhistischen Quellen geschöpft und

buddhistischen Ursprungs ist (§. 225). Infolge dieses allgemeinen Resultats glaube ich annehmen zu dürfen, daß, wenn Partien des Pantschatantra in buddhistischen Schriften erscheinen, selbst wenn diese jünger sind als das Pantschatantra (was übrigens in Bezug auf den Mahâvanso fraglich ist, s. Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1839, S. 972), sie doch aus einer Quelle geschöpft haben, welche wahrscheinlich älter ist als das Pantschatantra. Der Mahâvanso aber theilt hier sicherlich keine speciell ceylonesische, sondern eine buddhistische Sage mit, welche in Ceylon lokalisirt ist.

Diese Sage ist auch nach Europa gelangt. Wenn sie sich wirklich in Rußland findet, wie von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. III, S. CLXIV, angibt, so spricht vieles dafür, daß sie durch buddhistische Mongolen eingeführt ist. Allein ich war trotz der sorgfältigsten Nachsuchung und Umfrage bisjetzt nicht im Stande, das Citat, auf welches er sich stützt, „Zeitschrift Janus, 1811, St. 1," zu verificiren; ich wage daher um so weniger, mich auf seine Autorität zu verlassen, als er auf derselben Seite in seiner Angabe über China nicht so genau ist, als man in derartigen Angaben sein muß. In China ist nämlich nicht diese Sage bekannt, wie von der Hagen angibt, sondern Du Halde, I, 282, berichtet nur, daß Yu (2217 v. Chr.) eine Glocke, eine Trommel und drei Tafeln für die Gerechtigkeit Suchenden habe aufstellen lassen. Eine weitere Sage knüpft sich daran nicht (vgl. auch Huc und Gabet, Reise durch das chinesische Reich, übersetzt von Andrée, S. 157).

Im Occident erscheint die Sage zunächst in den Gesta Romanorum, CV, wo sie sich an Theodosius knüpft; doch ist die Schlange die Verletzte und Gerechtigkeit Suchende, die Kröte die Verbrecherin; jene erweist sich dankbar und heilt mit einem Stein den König von Blindheit. Diese Fassung erinnert einerseits an den sicher ursprünglich indischen Schlangenstein (vgl. §. 71) und den damit in innigen Zusammenhang tretenden, gerade in buddhistischen Legenden und Märchen so oft vorkommenden „Wunschedelstein", cintâmaṇi, mit welchem z. B. im Dsanglun, Kap. 13, Blindheit geheilt wird, daß ich sie nicht für eine ganz europäi-

ſche Umwandlung halten kann. Weiter iſt dieſe Sage dann auf Karl den Großen übertragen, von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. CLXIII und Th. II, S. 635; Gräße, zu ſeiner deutſchen Ueberſetzung der Gesta Romanorum, CV; Weber, Indiſche Studien, III, 368, Note.

Mit unſerer Fabel iſt aufs innigſte verwandt oder vielmehr nur eine Nebenform derſelben die 20. Erzählung dieſes Buchs, wo ebenfalls die Schlange die Jungen eines Vogels frißt und mit dem Tode beſtraft wird; ſelbſt die 18. und 15., wo Vogeleier vernichtet werden, laſſen ſich nicht davon trennen; ebenſo wenig die vor der beſprochenen im Anvár-i-Suhailí hinzugefügte, wo ein Falke die Jungen zweier Sperlinge tödtet (Anvár-i-Suhailí, III; Livre des lumières, 87; Cabinet des fées, XVII, 207); zur Strafe wird hier des Falken Neſt von einem Salamander verbrannt. Dieſe letzte Form erinnert nun ganz und gar an Aesop. Fur. 1, Cor. 1; Phaedr. I, 28; Syntip. 24; Ugobard 14; Vartan 3 u. ſ. w.; vgl. Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 194, Fabel 23; auch Abſtemius, 81 in Neveleti, Mythologia Aesopica. Dieſe Fabel kennt bekanntlich ſchon Ariſtophanes, Aves, 652, und ſie iſt aufs innigſte verwandt mit Aesop. Fur. 223, Cor. 2, welche ebenfalls ſchon Ariſtophanes, Pax, 126. kennt. [1]) Die erſtere iſt augenſcheinlich weſentlich dieſelbe, wie im Anvár-i-Suhailí; denn daß an die Stelle des Fuchſes (in der griechiſchen Fabel) hier Sperlinge getreten ſind, an die Stelle der Verbrennung des Neſtes durch himmliſche Rache ein Salamander, wären ſchon an und für ſich untergeordnete Differenzen, und die erſtere könnte durch Einfluß von Babr. 118 entſtanden ſein, wo eine Schlange die jungen Schwalben frißt. In der Einleitung

[1]) Wie nahe die Verwandtſchaft iſt, zeigt ſich noch darin, daß, wie Huſaïn Vaïz vermittelſt der Ideenaſſociation bewogen wurde, ſeine Form der erſten hinzuzufügen, ſo, natürlich ganz unabhängig von ihm, Firenzuola auf die Einſchiebung der zweiten geführt ward (S. 37, und nach ihm Doni S. 56). Eine ganz ähnliche Wirkung der Ideenaſſociation begegnete uns oben §. 36, S. 120.

zum dritten Buche des Pantſchatantra (§. 162) wird es nun aufs höchſte wahrſcheinlich werden, daß jene erſte äſopiſche Fabel in Indien bekannt war, indem ſie nämlich zur Zeit der baktriſch-indiſchen Reiche der Griechen, wo ſich überhaupt griechiſches Leben und Wiſſen in Indien geltend machten, dahin gelangte. Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dieſer ganze Fabelkreis auf der einen oder beiden angeführten griechiſchen Fabeln beruht, ſich aber in Indien mit einer gewiſſen Selbſtändigkeit aus- und umgebildet hat. An die Stelle des Fuchſes treten durchweg Vögel, an die des Adlers in zwei Formen die Schlange — beides entſchieden paſſender. In dieſer Geſtalt wurde ſie in die buddhiſtiſche Legende zur Veranſchaulichung des tief im Buddhismus liegenden Beſtrebens, auch den Thieren gerecht zu werden, verwendet. Daß die Form im Anvár-i-Suhaili eine unmittelbare Umbildung der griechiſchen iſt, will ich zwar nicht entſchieden behaupten, doch iſt es wahrſcheinlich; die Verwandlung des Fuchſes in Vögel könnte durch Einfluß der indiſchen Formen eingetreten ſein; daß der Salamander ſtatt der himmliſchen Rache eintritt, beruht auf dem Gedanken der Thierfreundſchaft, welcher in den indiſchen und ſonſtigen Fabeln ſo oft hervorbricht und auch in der äſopiſchen Nebenform, wo der Miſtkäfer auf ſo humoriſtiſche Weiſe die Rache übernimmt.

Wie im Anvár-i-Suhaili der Verletzende ſtatt des Adlers ein Falke, in der buddhiſtiſchen Form eine Schlange, in der occidentaliſchen eine Kröte, im Pantſchatantra, 15, ein Elefant, in 12 das Meer iſt, ſo ſind auch die Strafen der Beleidiger differenziirt. Dazu konnte Verbindung mit andern Fabeln oder Sagen oder Legenden (vgl. §. 82) von Einfluß geweſen ſein. Eine derartige erkenne ich hier in der zunächſt beſprochenen des Pantſchatantra in Bezug auf die Veranlaſſung der Strafe. Während die Schlange in der 20. Erzählung auf eine Weiſe überliſtet wird, welche wenigſtens noch ziemlich nahe im Kreiſe des thieriſchen Lebens liegt, ſo iſt hier die Ueberliſtung durch den Diebſtahl der Kette u. ſ. w. überaus raffinirt. Ich bin überzeugt, und die weitere Vergleichung wird es mit ziemlicher Sicherheit beweiſen,

daß dies Raffinement Folge davon ist, daß, an die Stelle der griechischen oder buddhistischen Bestrafung oder der durch das Ichneumon in der 20. oder irgendeiner andern Auffassung, in der vorliegenden eine Verbindung mit der alten indischen Legende „von der diebischen Elster" getreten ist.

Diese Legende theilt Polier, Mythologie des Hind., II, 514 (vielleicht aus dem Padma-Purana [1]) mit (vgl. Wilson zu dem Vishnu-Purana, S. 373, Note 9). „Die fromme Târâ (nach Wilson aus dem Siva-Purana, a. a. O.: Satyavati [2]), die Frau des Musters der Freigebigkeit und Aufopferung, des Hariçcandra, wird Sklavin der Königin von Benares. Während diese sich badet, übergibt sie jener ihr Halsband zur Bewahrung. Dieses raubt plötzlich ein Vogel, ohne daß sie es bemerkt; sie wird nun als Diebin mishandelt und weggejagt."

Die Sagen von Hariçcandra's unbegrenzter Freigebigkeit, sodaß er sein Land, Weib und Kind und zuletzt sich selbst an Viçvâmitra gibt, erinnern so sehr an buddhistische Anschauungen (auch durch den Namen Târâ), daß ich die Vermuthung nicht unterdrücken kann, daß buddhistische Legenden auf ihn übertragen sind; namentlich erinnern sie mich an das Vaiçyântara Jâtaka, welches Hardy, Manual of Buddhism, 116 (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 324 fg.) erzählt; die Gestalt ist hier tiefsinnig und märchenhaft, wie in allen buddhistischen Legenden; die mongolische Form derselben findet sich bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, III, 287—302; sie gehört zu denen, welche bei den Buddhisten am meisten ins Volk (Köppen, a. a. O., S. 326, Note 1) und, wie ich glaube und im Fortgange dieses Werks nachzuweisen suchen werde, auch in die europäische Märchenwelt gedrungen sind. Daß Hariçcandra schon in dem vedischen Kreise

[1]) denn im Mârkandeya-Purana, auf welches man ebenfalls vermuthen könnte, erscheint sie c. VII. VIII, wo die schöne Legende von Hariçcandra erzählt wird, nicht.

[2]) im Mârkandeya-Purana heißt sie Saivyâ, VII, 35, und sonst; Târâ ist sonst der Name einer weiblichen buddhistischen Göttin, s. Wilson, Dict., und Schiefner in Mél. asiat., II, 170.

vorkommt (ſ. Aitareya Brâhmaṇa, VII, 13—18, überſetzt und beſprochen von Roth in Weber, Indiſche Studien, I, 457, II, 114, und vgl. Bhâgavata-Purâṇa, IX, 7, Weber, a. a. O., I, 173. 286; Wilſon zu Rig-Veda, engliſche Ueberſetzung, I, 59), hindert die Annahme, daß urſprünglich buddhiſtiſche Legenden auf ihn übertragen ſeien, ſelbſtverſtändlich keineswegs. Und wenn ich mit Recht vermuthet habe, daß das ſanskritiſche Original des Sindabadkreiſes urſprünglich buddhiſtiſch war, ſo ſpricht ſpeciell für die Annahme, daß dieſe Legende buddhiſtiſch ſei, der Umſtand, daß ſie auch in dieſem vorkommt. Sie findet ſich nämlich in den Sieben Vezieren (Scott, Tales, 155: in der breslauer Ueberſetzung von Tauſendundeine Nacht, XV, 212). Die Darſtellung iſt weſentlich identiſch mit der bei Polier; nur iſt der ſehr natürliche Zuſatz hinzugetreten, daß die Unſchuld der frommen Frau ſpäter an den Tag kommt. Sie lautet hier ungefähr ſo:

„Eine fromme Frau kommt an den Hof eines Sultans, wo ſie ehrfurchtsvoll empfangen wird. Eines Tages nimmt die Königin ſie mit in das Bad und übergibt ihr eine Juwelenkette zum Aufheben. Dieſe legt ſie auf ihren Teppich und betet. Plötzlich wird ſie von einer Elſter, ohne daß jene es bemerkt, geraubt. Sie ſelbſt wird nun für eine Diebin gehalten und gepeinigt, dann, da ſie nicht geſteht, gefangen geſetzt. Eines Tages aber bemerkt der Sultan die Elſter mit der Juwelenkette in ihren Krallen. Er läßt ſie fangen und ſucht nun bei der frommen Frau den falſchen Verdacht wieder gut zu machen.“

Bekanntlich iſt dies das Sujet von Roſſini's Gazza ladra, die mancher Leſer geſehen haben mag, ohne ſich träumen zu laſſen, eine vielleicht uralte indiſche Heiligenlegende vor ſich zu haben (vgl. Keller, Li Romans', CXLVIII).

Doch iſt auch dieſe Sage ſchon lange vorher in die europäiſche Märchenwelt gedrungen; ſie erſcheint in Grimm, KM., Nr. 17, „wo die Ente den Ring der Königin verſchlingt und der Diener in Verdacht geräth“ (vgl. Grimm, III, 27). Dieſes Märchen gehört aber, ſeinem übrigen Charakter nach, in einen andern Kreis (vgl. Gervaſius von Liebrecht, 155).

Die Verbindung dieſer Sage mit jener Fabel wird im Verlaufe unſerer Unterſuchungen noch mehrere Analogien erhalten und iſt eine Probe des Raffinements, mit welchem bei Umgeſtaltung der den Pantſchatantraerzählungen zu Grunde liegenden einfachen Formen mehrfach verfahren wurde.

§. 59. Es iſt ſchon im vorigen Paragraphen bemerkt, daß Huſaïn Vaïz eine ihr nahverwandte und ſchon beſprochene Fabel vor der eben behandelten eingeſchoben hat, nämlich unmittelbar, nachdem Damanaka ſeinen Plan, den Stier zu ſtürzen, enthüllt hat. Eine zweite ſchiebt er hinter der Auseinanderſetzung der Fehler eines Königs ein: „Ein tyranniſcher König hat auf der Jagd geſehen, wie ein Hund einen Fuchs ins Bein biß, ein Knecht dem Hunde mit einem Steinwurfe das Bein zerbrach, ein Pferd dieſen Knecht ſchlug, ſodaß er das Bein brach, das Pferd ſelbſt aber in eine Höhlung ſtürzte, ſodaß es ebenfalls das Bein brach". Aus dieſem ſich gewiſſermaßen von ſelbſt ergebenden jus talionis zieht der König die Lehre, daß, wer pflichtwidrig handelt, auch Unliebſames leidet, und wird ein gerechter Fürſt" (Anvár-i-Suhaili, 114; Livre des lumières, 89; Cabinet des fées, XVII, 215). Das jus talionis erſcheint auch bei vielen andern Völkern, und ich wage deshalb nicht, dieſer Fabel einen indiſchen Urſprung zuzuſchreiben; doch bemerke ich, daß die auch im indiſchen Recht hervortretende Anſchauung „Zahn für Zahn" u. ſ. w. mit allen oft ins Komiſche gehenden Conſequenzen gerade in den märchenhaften Urtheilsſprüchen der Juden vorherrſcht (vgl. oben §. 39, unten §. 166 und §. 229).

§. 60. Im Pantſchatantra iſt in die ſechste eine andere, die ſiebente, „der Kranich und der Krebs", eingeſchachtelt. Ueber die im Sanskrit theils mangelnde, theils ungenügende, in der arabiſchen Bearbeitung aber ſehr paſſende Motivirung der Einſchachtelung iſt ſchon im 58. Paragraphen geſprochen. Dieſe Fabel erſcheint auch im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (76) und bei Somadeva, woraus wir, da ſie in allen ſonſtigen Autoritäten in die ſechste eingeſchachtelt iſt, mit Entſchiedenheit folgern können, daß ſein Exemplar des Pantſchatantra auch die letztere hatte, ob-

gleich er ſie, wie oben bemerkt, nicht aufgenommen hat; ferner in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff, I, 41; Knatchbull 114); in deren griechiſcher Ueberſetzung von Symeon Seth (athener Abdr., 16), der lateiniſchen von Johann von Capua c., 4, b., der deutſchen (Ulm 1483) D., V, b., der ſpaniſchen Ueberſetzung XIII, 6; Firenzuola 39; Doni 59; Anvár-i-Suhaili 117; Livre des lumières 92; Cabinet des fées, XVII, 221. Nur im Hitopadeſa iſt ſie hier ausgelaſſen und ſtatt ihrer die gleich zu beſprechende achte des Pantſchatantra eingeſchachtelt; doch bringt er ſie als ſiebente im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung, 158). Sie iſt auch von Baldo in der 15. Fabel behandelt und, wie in den übrigen (außer Hitopadeſa und Somadeva), in die ſechste eingewebt; ebenſo iſt ſie in das Livre des merveilles übergegangen, deſſen Faſſung Edéléstand du Méril zu Baldo S. 238 aus dem Manuſcript mittheilt. Endlich erſcheint ſie auch in Tauſendundeine Nacht (Weil, III, 915) dicht vor der aus der ſechsten entſtandenen und, wie dieſe, ſtark in religiöſem Sinne verändert. Vgl. auch Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, 238; Lafontaine, X, 4.

Dieſe Fabel iſt unzweifelhaft zunächſt buddhiſtiſch. Wir finden ſie in folgender einfacher, ſonſt aber nicht ſehr weſentlich von der vorliegenden abweichender Form in den Dſchatakas (Buddha's frühern Exiſtenzen) bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 292: „Ein liſtiger Waſſerrabe wendet ſich an einige Fiſche, die in einem ſehr ſeichten Teiche leben, und erbietet ſich, ſie in einen andern zu tragen, wo viel Waſſer ſei. Die dummen Fiſche laſſen ſich darauf ein; er aber frißt ſie, ſobald er aus dem Geſichtskreis ihrer Gefährten iſt. Einſt wendet er ſich auch an einen Krebs; auch dieſer nimmt ſein Anerbieten an, ſchlägt aber vor, daß er ihn auf den Hals nehmen ſoll. Der Waſſerrabe iſt es zufrieden. Als ſie eine Strecke entfernt ſind und der Krebs keinen Teich ſieht, faßt er Verdacht, packt den Raben an dem Hals und droht ihm den Tod, wenn er ihn nicht zu ſeinem Teich zurückbringe. Der Rabe gehorcht; als ſie aber beim Teiche wieder angelangt ſind, tödtet der Krebs ihn mit ſeinen Scheren dennoch.

Buddha, welcher damals eine Baumgottheit war und dies mit angesehen hatte, erklärte, daß die Bosheit des Betrügers ihre gerechte Strafe gefunden habe." Auf dieser Fabel wird in dem buddhistischen Werke Dhammapada (Ausgabe von Fausböll, 155) der Vergleich mit „dem alten Reiher am See" beruhen. Sowol der Zusatz „alt" als die Bezeichnung „Reiher" scheinen aber eine dem Pantschatantra noch näherstehende Form anzudeuten. Hier nämlich ist eine der wesentlichern Abweichungen von Upham die Begründung der eigenthümlichen Art, wie der Vogel seine Nahrung suchen muß, durch sein Alter; sie scheint also in der Nebenform, auf welche sich das Dhammapada bezieht, existirt zu haben. Eine andere Abweichung besteht in genauerer Angabe der Art, wie der Vogel die Fische beredet, sich ihm anzuvertrauen. Hier aber gehen die Recensionen des Pantschatantra auseinander. Die eine Recension läßt ihn anführen, daß er Fischer sagen gehört habe, daß sie den Teich ausfischen wollten. Diese Motivirung haben die berliner Handschrift und Galanos' Uebersetzung, die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadesa; sie ist also unzweifelhaft sehr alt und stand sicherlich in dem indischen Grundwerke, aus welchem die arabische Bearbeitung mittelbar geflossen ist. Allein es ist auf jeden Fall höchst wahrscheinlich, wol kaum einem Zweifel zu unterwerfen, daß die Motivirung in der buddhistischen Darstellung älter ist; denn wenn man auch die Dschataka's nicht mit den Buddhisten sämmtlich als Erzählungen von Buddha selbst ansehen darf, so ist doch die Heiligkeit derselben zu groß, als daß wir ihre, wenn auch allmähliche Entstehung tief hinabrücken dürften; auch lassen sich viele derselben schon um und vor der Zeit, wo das indische Grundwerk des Pantschatantra ins Pehlewi übersetzt wurde, nachweisen. Es scheint durch einen Zufall, den wir nicht genau (vgl. sogleich) bestimmen können, die gewöhnliche Motivirung des Ausfischens, die auch in der 14. Fabel dieses Buchs und in der 6. des fünften erscheint, an die Stelle der ältern getreten zu sein. An diese ältere lehnt sich die Fassung bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften und höchst wahrscheinlich auch in zwei Wilson'schen. Denn Wilson erwähnt

(Transactions of the R. As. Soc., I, 163), daß diese, welche er die besten nennt, die 238. Strophe enthalten, die nur bei der letztern Motivirung eine Stelle haben konnte. Die erstere Motivirung ist aber augenscheinlich höchst ungenügend; denn es ist dabei übersehen, daß diese Lüge kurze Beine hat, zumal in dem Texte, der bei Galanos zu Grunde liegt, wo die Ausfischung schon auf „morgen oder übermorgen" angedroht wird (so scheint auch die Quelle der berliner Handschrift gehabt zu haben; sie selbst ist hier corrumpirt): Die arabische Bearbeitung hat — vielleicht deshalb — eine Verbesserung, indem sie den Reiher sagen läßt, daß die Fischer erst einen andern Teich ausfischen wollten; dadurch wird wenigstens Zeit gewonnen. Die kurze Andeutung in der buddhistischen Darstellung, wonach der Teich seicht ist und ein wasserreicher in Aussicht gestellt wird, ist augenscheinlich ausreichender und viel angemessener. Danach vermuthe ich, daß das Verhältniß der beiden Recensionen des Pantschatantra in dieser Beziehung vielleicht folgendes ist. Der ursprüngliche Verfasser des indischen Grundwerks theilte die buddhistische Fabel nur aus dem Gedächtniß oder nach einer aus diesem entstandenen schlechten Version mit, wo das gewöhnliche Motiv des Ausfischens mit der Gedankenlosigkeit, von welcher wir noch mehr Spuren finden werden, an die Stelle der bessern buddhistischen Motivirung getreten war; diese Darstellung ging in die arabische Bearbeitung und die Texte über, welche fast durchweg die ältere sanskritische Recension repräsentiren. Ein späterer Abschreiber kannte die buddhistische Fassung und, von ihrer Trefflichkeit bestimmt, setzte er sie an die Stelle von jener; aber ihre Einfachheit genügte ihm nicht, sondern, wie in den meisten Fabeln des Pantschatantra, wurde sie mit gelehrten Citaten, hier aus dem Varâhamihira, ausstaffirt, ungefähr wie die siebente im fünften Buche. In dieser tritt zugleich, am bestimmtesten ausgeführt, der Kranich als Heuchler auf, der sich bekehrt haben will und den Frommen spielt, ähnlich wie die Katze in der zweiten Fabel des dritten Buchs (§. 144, vgl. auch §. 116) und im Mahâbhârata, V (II, 283), V. 5421 fg.; die Schlange in der 15. des dritten Buchs des Pantschatantra; der Tiger in der

zweiten des ersten Buchs des Hitopadeśa; die Gans im Mahâbhârata, II (I, 163), V. 1462 u. a. Das Asketenleben der Inder bot Gelegenheit genug zu Erfahrungen über Heuchelei; doch findet sich diese auch sonst häufig genug und wir haben kaum ein Recht, die heuchlerischen Thiere in den Fabeln anderer Völker, z. B. Wolf als Mönch im NF. (Grimm, CXCI), im Schafpelz (CCLXV) ihrer Heuchelei wegen aus Indien abzuleiten; vgl. Weber, Indische Studien, III, 365.

Was den Vogel betrifft, so hat das südliche Pantschatantra (Dubois) einen Seeraben (Cormoran), wie die buddhistische Fabel bei Upham, die sanskritischen Texte haben einen vaka, d. i. ardea nivea, die arabische Bearbeitung einen Fischreiher (wie oben Dhammapada), Symeon Seth hat daraus sehr unpassend einen κύκνος gemacht (jedoch übersetzt auch Knatchbull, 113. 114 swan), bei Johann von Capua ist es nur im allgemeinen avis quaedam und analog in der deutschen Uebersetzung; in der spanischen Uebersetzung und danach bei Firenzuola „ein Wasservogel", bei Doni „paragone Indiano". Husaïn Vaïz hat, wie Kalilah und Dimnah, einen „Reiher". Somadeva hat statt des Krebses das Seeungeheuer, welches die Inder makara nennen, schwerlich aus seinem Pantschatantra und höchst unpassend, da dieses von den Indern riesig vorgestellt wird.

In Bezug auf das Einzelne stimmt die berliner Handschrift und Galanos, im Gegensatz zu den mir bekannten übrigen sanskritischen, sowie auch zu Dubois, Somadeva und dem Hitopadeśa, in einem Zuge mit der arabischen Bearbeitung überein, indem jene — entsprechend Wolff, I, 43, 5 — auch hier den Kranich sagen läßt: „andajo ham asamartho mânushaih saha virodham kartum kim punar mama çaktir asti asmâj jalâçayâd anyam agâdham jalâçayam samkramayitum". „Ich als Vogel bin nicht stark genug, mit Menschen zu kämpfen; dagegen habe ich die Kraft, euch aus diesem Wasser in ein anderes tiefes zu bringen." Beachtenswerth ist hier der Beisatz tiefes, welcher in der Motivirung der berliner Handschrift ganz unnütz ist und aus der ursprünglichen buddhistischen, wo er, wie wir gesehen, sehr wesent-

lich ist, mit der noch öfter hervortretenden Gedankenlosigkeit bewahrt ward.

Wir nehmen, dem Bisherigen gemäß, an, daß diese Fabel zunächst aus buddhistischen Quellen in das Pantschatantra gelangte. Dagegen wird es sehr zweifelhaft, ob sie auch ursprünglich eine buddhistische Conception, oder nicht vielmehr durch Einfluß einer griechischen Fabel veranlaßt ist. In einer schon von Alcaeus gekannten Fabel (Aesop. Fur. 231, Cor. 70, vgl. nott. bei Furia) lebt ein Krebs mit einer Schlange zusammen und ermahnt sie, von ihren krummen Wegen zu lassen. Da sie nicht folgt, so bringt er sie um, und wie sie nun todtgestreckt daliegt, meint er, so gerade hätte sie stets sein müssen. Diese Fabel, fast nur ein Spiel des Wortwitzes, ist von der unserigen so verschieden, daß man an und für sich nicht an einen Zusammenhang denken würde, allein wir werden bei V, 15 (§. 216) nicht umhin können, anzunehmen zu müssen, daß diese letztere, ebenfalls eine ursprünglich buddhistische, die Bekanntschaft mit der griechischen voraussetzt; gibt man aber dieses zu, so lag es schon an und für sich nahe, den Gedanken des strafenden Krebses auch in andern Dichtungen zu veranschaulichen (vgl. Weber, Indische Studien, III, 344). Die Zusammengehörigkeit der eben erwähnten buddhistischen Fabel mit der dort zu erwähnenden (§. 216) ergibt sich außerdem aus der Form, welche diese hat, wonach sich die vorliegende gewissermaßen aus ihr losgelöst und besonders gestaltet hat (s. §. 216). Einigermaßen verwandt oder vielmehr in der Ausführung sogar verwandter ist übrigens auch die äsopische (Fur. 352, Cor. 404), wo der Geier eine Schlange durch die Luft schleppt und diese jenen tödtet. Nachgeahmt hat die arabische Form Lafontaine, X, 4.

§. 61. Unmittelbar an die sechste Fabel — in welche die siebente eingeschachtelt ist — schließt sich die achte, „Löwe und Hase", zum Beleg dafür dienend, daß Klugheit mehr werth ist, als Stärke. Sie erscheint in allen sanskritischen Texten, im südlichen (Dubois') Pantschatantra (S. 82), bei Somadeva, im Hitopadesa, jedoch, wie schon im vorigen Paragraphen bemerkt wurde, statt der siebenten in die sechste (hier die zehnte) eingeschachtelt

(Max Müller's Ueberſetzung, S. 92), in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff 46; Knatchbull 117; griechiſch, Symeon Seth 18; Johann von Capua c., 5, b., deutſche Ueberſetzung ulmer Ausg. 1483 E., II, a.; ſpaniſche Ueberſetzung XIIII, b.; Firenzuola 43; Doni 62; Anvâr-i-Suhaili 124; Livre des lumières 99; Cabinet des fées, XVII, 236. Sie iſt ebenfalls von Baldo behandelt in der vierten Fabel und im Livre des merveilles (bei Edéléſtand du Méril zu Baldo in Poésies inédites, 234, mitgetheilt); vgl. Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, 232.

Sie gehört alſo zu dem älteſt-erreichbaren Beſtand des indiſchen Grundwerks. Sie findet ſich aber ferner auch in der Çukasaptati, 31, und zwar weſentlich identiſch mit den citirten Faſſungen. Welcher von dieſen beiden Quellen die Priorität zuzuſchreiben iſt, wage ich noch nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden.

Die Faſſung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, ſowie der arabiſchen Bearbeitung (Wolff 46, Knatchbull 117 u. ſ. w.) weicht von den übrigen Autoritäten weſentlich nur darin ab, daß das Thier ſeine Abſicht, den Löwen zu überliſten, den übrigen vor ſeinem Abgange mittheilt. Es muß dies demnach die des Grundwerks geweſen ſein und die Weglaſſung dieſes die Spannung aufhebenden Zuges bei den übrigen iſt eine ſehr angemeſſene Verbeſſerung. Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat ferner eine ſtarke Abweichung, indem es die Rolle, den Löwen anzuführen, vom Schakal — der in den indiſchen Fabeln der Repräſentant des Fuchſes nun einmal für immer geworden iſt (ſ. §. 29) — nicht vom Haſen ausführen läßt. Intereſſant iſt, daß, ſicherlich völlig unabhängig davon, auch Baldo ſtatt des Haſen einen Fuchs hat, und ſo auch — gewiß ebenfalls unabhängig von beiden, denn ich kann keine Spur finden, daß dieſe Fabel etwa in Baldo's Faſſung irgendwo ſich fände, von woher ſie auf die deutſche Ueberſetzung hätte von Einfluß ſein können (eher wirkte vielleicht die Form, welche dieſe Fabel im NF. angenommen hat, ſ. weiterhin) — in der alten deutſchen Ueberſetzung. Die Uebereinſtimmung geht in einer andern Beziehung noch weiter, ſodaß man faſt an einer Unabhängigkeit zweifeln möchte, aber es iſt keine Möglichkeit, eine

historische Verbindung zu erkennen. In allen dreien wird nämlich — ebenfalls im Gegensatz zu den übrigen Darstellungen — bei Dubois der Schakal, bei Baldo und in der deutschen Uebersetzung der Fuchs zu dem Löwen geschickt, um den Vertrag mit ihm zu schließen. So auffallend diese doppelte Uebereinstimmung ist, so scheint sie sich doch daraus zu erklären, daß allen dreien der Hase, ganz gegen seine Natur, die Rolle des schlauen Thieres zu spielen schien und sie deswegen statt seiner den allgemeinen Typus der Schlauheit substituirten. Im sanskritischen Pantschatantra ist der Hase, wie es scheint, gewählt, um den Gegensatz der größten Schwäche und Feigheit einerseits und der Stärke und des Muthes andererseits in ihm und dem Löwen zu veranschaulichen (vgl. auch III, 1, „Hase und Elefant"; wo übrigens der Hase ebenfalls listig ist). Die Veränderung der deutschen Uebersetzung hat auch die spanische angenommen (vgl. deren Darstellung in dem besondern Aufsatze über die alte deutsche Uebersetzung) und ihr folgen Firenzuola und Doni. Die deutsche Uebersetzung, welche überhaupt mit dieser Fabel etwas freier umgegangen ist, hat auch noch eine Veränderung vorgenommen. In der arabischen Bearbeitung sagt der Hase zu dem Löwen, er habe noch einen Hasen für ihn mitgebracht gehabt; diesen habe ihm aber ein Löwe unterwegs entrissen. Auch dieser mitgebrachte Hase ist in der deutschen Uebersetzung ein Fuchs. Hier hat aber die spanische Uebersetzung und nach ihr Firenzuola passender den Hasen bewahrt. Baldo hat statt dieses zweiten vorgeblichen Thieres am angemessensten ein Lamm.

Weber (Indische Studien, III, 367) ist der Ansicht, daß die Pointe in dieser Fabel das Erblicken des Widerscheins bildet, und glaubt deshalb, daß sie auf der äsopischen „vom Hund und dem Fleisch" (§. 17, 4) beruhe. Ich zweifle, daß wir berechtigt sind, in Vergleichungen soweit zu gehen. Die mannichfachen Irrungen, die aus der Widerspiegelung entstehen können, bilden eine zu allgemein menschliche Erfahrung, als daß nicht aus ihr an verschiedenen Orten selbständig sich Fabeln hätten entwickeln können. Wenn diese nicht in ihren Details gleich oder sehr ähnlich sind,

sind wir nicht berechtigt, Entlehnung anzunehmen. Dagegen ist die Aehnlichkeit der Fabel im NF., wo der Fuchs, indem er sein Bild im Brunnen sieht, es für seine Frau hält, hineinspringt und dann den Wolf hineinlockt, so groß, daß sie schwerlich ohne Einfluß der arabischen Bearbeitung entstanden ist. Mit dieser ist dann im NF. die Fabel von dem in den Brunnen gerathenen Fuchs verbunden, welche aus Aesop. Fur. und Cor. 4 u. s. w. (s. Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 186, und II, 298) stammt, wo der Fuchs die Ziege herablockt und über sie wegspringt (vgl. auch noch Syntip. ed. Matth., X, wo der Hase im Brunnen sitzt und der Fuchs ihn verspottet). Die Art der Verlockung im NF. stammt aus der Fassung, die bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XXIV, vorliegt (vgl. über diese noch §. 143). Da dieser zunächst aus orientalischen Quellen geschöpft hat und selbst die ursprünglich occidentalischen Conceptionen aus orientalischen Auffassungen wiederzugeben scheint, so dürfen wir schon an und für sich annehmen, daß er auch hier einer orientalischen Fassung im allgemeinen gefolgt ist, und dies ergibt sich mit Entschiedenheit durch die Nachweisung der etwa aus derselben Zeit herrührenden hebräischen Darstellung bei Landsberg in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII, 1, 153. Bei Peter Alfons ist die Verlockung durch die Widerspiegelung und die Eimergeschichte (die auch in der hebräischen Darstellung erscheinen) noch durch die Bedrohung mit der Uebergabe des widerspenstigen Ochsen an den Wolf (Umwandlung von Aesop. Fur. 104, Cor. 138; Robert, Fables inédites, I, 283) vermehrt; vgl. auch Marie de France bei Le Grand (1779), IV, 242, und in Roquefort's Ausgabe II, 236; Grimm, NF., CCLXXVIII; Val. Schmidt zu Peter Alfons, c. XXIV, S. 155 fg.

Ein eigenthümliches Gegenstück bildet eine Fabel der Betschuanen in Südafrika, bei Grimm, KM., III, 361, wo ebenfalls ein Hase einen Löwen überlistet. Die übrige Ausführung ist so verschieden, daß eher an selbständige Entstehung zu glauben sein möchte. Doch werden wir an einem andern Orte zeigen, daß gerade zu

den Betschuanen durch Einfluß der Mohammedaner auch ein indisches Märchen gedrungen ist; es wäre also nichts weniger als unmöglich, daß auch diese Fabel auf der vorliegenden indischen beruht.

Was übrigens die Entstehung der indischen Fabel betrifft, so scheint auch sie mir, wie die meisten Fabeln und Märchen des Pantschatantra, ursprünglich buddhistisch zu sein und zwar auf einer buddhistischen Legende zu beruhen; indem sie jedoch aus dem Legendenkreise heraustrat, wurde sie, wahrscheinlich zuerst infolge mündlicher Tradition, umgewandelt und fast in das Entgegengesetzte verkehrt. Ich verkenne übrigens nicht, daß die Verschiedenheiten groß sind, und will deshalb für meine Vermuthung weiter keine Gründe angeben, sondern mich darauf beschränken, die buddhistische Legende, welche ich meine, ohne weitere Bemerkung mitzutheilen. Sie findet sich in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 361; vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 94, Note 1. „Buddha war in einer seiner frühern Existenzen König der Hirsche. Ein König von Benares jagt; Buddha, in seiner Verkörperung als Hirschkönig, stellt ihm vor, wie er alle Hirsche ausrotte, und trägt ihm an, ihm täglich einen Hirsch zu liefern. Der König nimmt den Vertrag an. Die Reihe, ihm ausgeliefert zu werden, kommt an eine trächtige Hirschkuh; diese wendet ein, daß die Reihe zwar an ihr sei, nicht aber an der Frucht, die sie trage. Buddha übernimmt darauf ihre Stelle selbst. Der König wird dadurch gerührt, entsagt seinem Rechte und übergibt den Wald den Hirschen, daher er mrigadâva, „Hirschwald", heißt. Zum Gedächtniß dieser Aufopferung stand noch zu Hiuen Thsang's Zeit ein stûpa in demselben." Diese Legende tritt in die Reihe der Aufopferungslegenden, welche der Buddhismus — gemäß seinem bis auf die Spitze getriebenen Wohlwollen für alle Geschöpfe — in großer Anzahl entwickelt hat (vgl. mehrere in §. 166); insbesondere tritt sie in Verwandtschaft mit der von der Kuh, welche sich statt ihres Herrn einem Tiger ausgeliefert hat, ihn aber bittet, vor ihrem Tode ihr Kalb noch einmal säugen zu dürfen, worauf der Tiger gerührt wird und sie

ganz freiläßt (Mackenzie Collection, I, 217). Ich will, wie gesagt, nicht weiter ausführen, wie die verglichene Legende in eine gewöhnliche Thierfabel umgesetzt ist, wie das Thier, welches ursprünglich hingeht, um sich für ein anderes aufzuopfern, sich, dem Charakter der Thierfabel gemäß, durch List befreit und des Tyrannen Tod herbeiführt.

§. 62. Im Anvár-i-Suhailí ist zwischen der sechsten und achten des Pantschatantra gar nicht übel eine Fabel eingeschoben, mit welcher Karataka den Damanaka warnt, sich in Acht zu nehmen, daß er nicht selbst in die Grube falle, die er dem Stiere graben will (Anvár-i-Suhailí, 121; Livre des lumières, 96; Cabinet des fées, XVII, 230). „Der Wolf ist im Begriff, einen Hasen zu fangen; dieser sagt ihm — ähnlich wie in vielen äsopischen Fabeln (Fur. 2, Cor. 3; Babr. 6; Fur. 20, Cor. 24; Fur. 86, Cor. 35 u. a.) — daß er zu klein sei, und will ihm einen fetten Fuchs nachweisen, den er haßt. Der Wolf ist damit zufrieden. Der Hase geht zum Fuchs und sagt ihm, er wolle einen angesehenen Fremden bei ihm einführen; allein der Fuchs merkt, daß nicht alles richtig sei, er will erst seine Wohnung in Ordnung bringen. Der Hase hält ihn für überlistet; er aber bedeckt eine Grube vor seiner Wohnung und ruft die Gäste in dem Augenblicke, wo er durch ein anderes Loch seinen Bau verläßt. Beide stürzen in die Grube und der Wolf frißt den Hasen." Sehr ähnlich und nur eine Nebenform ist die Fabel, welche im Anvár-i-Suhailí, 151 (Livre des lumières, 116; Cabinet des fées, XVII, 290) eingeschoben ist; „statt des Hasen tritt ein Jäger ein, der einem Fuchs eine Falle legt; der Fuchs vermeidet sie, aber ein Leopard geräth hinein; der Jäger glaubt, der Fuchs sei darin, stürzt sich hinein und wird von dem Leoparden getödtet." Eine andere Nebenform bildet die Fassung, welche Landsberg aus einem hebräischen Werke des 10. Jahrhunderts schon mittheilt (in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII, 1, 152). Hier ist die Fabel, abgesehen von unbedeutenden Differenzen, in Verbindung mit Bibelstellen gebracht und daher auch in ihrer Grundidee geändert. Sie lautet hier folgendermaßen: „Zu dem

Löwen, der einst den Fuchs verzehren wollte, sprach dieser: «Siehe, ich reiche nicht hin, um deinen Hunger zu stillen. Ich will dir jedoch einen feisten Menschen zeigen, an dem du, wenn du ihn zerreißest, dich vollständig zu sättigen vermagst». Der Löwe willigte in den Vorschlag und wurde nun vom Fuchs an den Rand einer verdeckten Grube geführt, auf deren entgegengesetzter Seite ein Mensch saß, zu dem man nur über die Grube schreitend gelangen konnte. Als der Löwe jedoch den Menschen erblickte, sagte er zum Fuchs: «Ich fürchte, das Gebet dieses Mannes werde mir Schaden bringen». «Sei nicht zaghaft», erwiderte ihm der Fuchs, «deine Sünde soll ja erst an deinem Sohne oder Enkel geahndet werden (Exodus 20, 5); stille jetzt nur deinen Hunger; bis zu deinem Enkel hat es ja noch lange Zeit». Der Löwe ließ sich bethören, sprang auf die Grube und fiel hinein. Hierauf trat der Fuchs an den Graben hin und schaute auf den Löwen hinab, welcher ihm zurief: «du hast mir ja gesagt, nicht mich, sondern meinen Enkel erst werde die Strafe treffen». «Ja», antwortete der Fuchs, «dein Großvater hatte schon eine Sünde begangen und dafür mußt du nun büßen». Da sprach der Löwe: «die Väter essen saure Trauben und den Kindern werden die Zähne stumpf» (Hesekiel 18, 2). «Ei, daran», meinte nun der Fuchs, «hättest du gleich anfangs denken sollen»." — Manche äsopische Fabel klingt an, aber keine so sehr, daß man sie für das Original halten kann; vgl. z. B. Fur. 144, Cor. 116, wo der Fuchs dem Löwen einen Esel verräth und diesen in eine Falle führt, der Löwe aber alsdann beide frißt (vgl. jedoch auch §. 181); auch Fur. 69, Cor. 29, „Fuchs und Affe". Wenn die hebräische Form die primäre ist und die persische eine spätere Umwandlung derselben, dann möchte man sie fast für eine Umwandlung der oben §. 61 besprochenen vom Löwen und Hasen halten. — Auffallend ähnlich ist, wie Renard die Katze (Tybert) in eine Falle lockt und selbst hineingeräth (Rothe, Les romans du rénard, 128); wahrscheinlich stammt sie mit den persischen und der jüdischen aus einer und derselben, zunächst arabischen Quelle.

§. 63. Es ist schon oben (§. 55) bemerkt, daß die berliner Handschrift und Galanos'-Uebersetzung die fünfte Erzählung meiner Uebersetzung erst nach der achten folgen lassen. Hier wird mit einer Wendung zu ihr übergegangen, in welcher eine Fabel angedeutet wird, die in Indien sehr bekannt gewesen sein muß, denn es ist aus ihr ein Wort gebildet, welches sprichwörtlich geworden ist. Karataka sagt nämlich: kâkatâlîyam idam, „die Geschichte (mit dem Löwen und dem Hasen) ist wie mit der Krähe und der Palme". Leider kennen wir diese Fabel nur sehr ungenau, wir wissen nur aus der grammatischen Erklärung jenes Wortes (zu Pâṇini, 5, 3, 106), daß eine Krähe kommt, ein tâla (Palmbaum oder Palmfrucht) fällt und die Krähe umkommt; allein aus dem Gebrauche des Wortes bei Mallinâtha zu Kirâtarjunîya, 2, 31, wo es heißt: „der Erfolg des sâhasika ist wie in der Fabel von der Krähe und dem Palmbaume, der des vivekin der erzielte", sieht man, daß in dieser Fabel eine Handlung von der Krähe vollzogen wird, wodurch sie sich als avivekin, „ohne Ueberlegung Handelnde", als sâhasika, „in der Glut der Leidenschaft Handelnde", charakterisirte. Damit stimmt auch der Gebrauch im Râmâyaṇa 3, 45, 17, wo dem Râvaṇa vorgeworfen wird, daß er die Feindschaft des Râma sich als kâkatâlîya zugezogen hat, d. h. durch den ohne Ueberlegung, nur unter der Herrschaft der Leidenschaft vollzogenen Raub der Sîta; in diesem Sinne paßt auch der Vergleich mit der achten Fabel des Pañtschatantra, wo der Löwe ebenfalls ohne Ueberlegung unter der Herrschaft seines Aergers handelt und sich dadurch den Tod zuzieht; die weitere Bedeutung von kâkatâlîya ist dann „hitzig" (so Mahâbhârata, XII, 6596), „unbesonnen, temere, zufällig". Auch in der schönen Stelle, Mâlatî-Mâdhava, S. 84, 7, ist kâkatâlîya gewissermaßen der Nesler von nirapêksha in der Rede der Mâlatî und drückt hier einen Zustand aus, wo jemand infolge verschiedenartiger Aufregungen unfähig ist, seinen Verstand zu gebrauchen. Ich will die kleine Stelle ganz wörtlich übersetzen, damit dies entschieden hervortrete; Mâdhava hat seine Geliebte mit eigener Gefahr vom Opfertode gerettet:

Mâl. (für sich) [1]). O abscheulich! o abscheulich! Wieso kommen solche Rücksichtslosigkeiten auf sich selbst vor, blos um meinetwegen?

Mâdh. Ha! Das ist ja gerade, was man „wie die Krähe und die Palme" nennt. Denn jetzt: „wo ich durch das Geschick gekommen bin und meine Geliebte vor dem Zucken des Schwertes dieses Bösewichts, wie den Mondstreifen, der in Râhu's Mund sinken will, rette, wie soll da das Denkvermögen walten, welches schwach ist vor Unruhe, schwindend durch Mitleid; aufgeregt infolge des Erstaunens, flammend durch Zorn, blühend durch Freude?"

Vgl. übrigens Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch unter d. Worte kâkatâlîya, und Weber, Indische Studien, III, 362, Note, und 368, Note.

§. 64. Damanaka geht nun zu dem Löwen, sagt ihm, der Stier strebe nach der Herrschaft, und bringt es dahin, daß der Löwe gegen diesen mistrauisch wird. Im Verlaufe warnt er ihn unter andern, nicht mit einem für ihn unpassenden Umgang zu haben, und erzählt zum Beleg die neunte Fabel.

In der Kosegarten'schen Recension, sowie in den hamburger Handschriften ist dieses Stadium des Rahmens sehr unzusammenhängend; es scheint sowol durch Auslassungen als Einschiebungen corrumpirt: So z. B. hat die berliner Handschrift etwa vor Kosegarten's Text S. 58, Z. 12 in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Hitopadesa (Max Müller's Uebersetzung S. 94) die Worte: ayam eva mantripradhâno mahân doshah, „dieser selbe erste Minister ist ein großes Uebel", und die Strophe, welche im Hitopadesa gleich nachfolgt und II, 120 ist. Diese Fassung ist auf jeden Fall besser als die im Kosegarten'schen Text, obgleich ihr höheres Alter — wenn auch durch die gewöhnliche Uebereinstim-

[1]) Ich zweifle, daß diese Scenenbezeichnung richtig ist; doch thäte sie unserer Erklärung keinen Eintrag; denn selbst wenn Mâdhava die Worte der Mâlati nicht hörte, müßten die seinigen in einer innern Beziehung zu ihnen stehen.

mung des Rahmens in der berliner Handschrift mit der arabischen Bearbeitung wahrscheinlich — doch nicht als entschieden angenommen werden kann, weil diese Stelle speciell sich nicht in der letztern reflectirt. Weiter hat die berliner Handschrift auch Str. II, 128. 129 des Hitopadesa (etwa vor Kosegarten, Str. 274) und die 128. zeigt auch Somadeva's Auszug, sodaß deren Existenz im Pantschatantra vor dem 12. Jahrhundert gesichert ist. Ferner dann auch Hitopadesa II, 130, und hier gemeinschaftlich mit der arabischen Bearbeitung (Wolff 56, 13). Ueberhaupt erscheint, was die arabische Bearbeitung bei Wolff S. 56, Z. 3 v. u. bis S. 59, 2, darbietet, wesentlich ebenso in der berliner Handschrift und darunter drei Strophen, die auch der Hitopadesa hat (II, 133. 134. 135), sodaß man sieht, daß die berliner Handschrift und der Hitopadesa hier den Rahmen treuer bewahrt haben, als die hamburger Handschriften und der Kosegarten'sche Text. Eine Stelle der arabischen Bearbeitung (Wolff S. 56, Z. 8 v. u.) scheint auch in Somadeva's Auszug sich zu reflectiren, und ebenso eine Strophe der berliner Handschrift.

§. 65. Eine rein zufällige Aehnlichkeit zwischen dem Text der arabischen Bearbeitung und dem der berliner Handschrift ist, daß beide in diesem Stadium eine Erzählung eingeschoben haben. Denn die Erzählungen selbst sind völlig verschieden.

In der arabischen Bearbeitung räth nämlich Damanaka, nachdem er den angeblichen Verrath des Stiers mitgetheilt hat, dem Löwen zum Vorbauen und erzählt ihm hier an sehr passender Stelle die Fabel, welche in unserer Uebersetzung (dem Kosegarten'schen Text gemäß) die 14. ist (vgl. §. 85); sie wird mit einem Gedanken eingeleitet, der sich entschieden als Uebersetzung einer indischen Strophe kund gibt.

Wie wir durchweg die arabische Bearbeitung als einen treuern Spiegel des sanskritischen Grundwerks erkennen, so ist sie es auch sicher in Bezug auf die Stellung dieser Fabel. Diese ist aber hier so vortrefflich eingeleitet, daß ich unmöglich glauben kann, daß, wenn sie damals in allen Recensionen des Grundwerks diese Stelle gehabt hätte, sie später an die andere versetzt worden wäre.

Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß neben der Recension, aus welcher mittelbar die arabische Bearbeitung stammt, damals eine andere bestanden habe, in welcher die Fabel die jetzige Stellung hatte; ja es ist mir aus demselben Grunde sogar wahrscheinlich, daß die letztere schlechtere Anordnung die ältere ist; die verbesserte dagegen eine jüngere, nur vielleicht in wenigen Exemplaren ausgeführte und daher in Indien wieder verlorene. Ueber die Fabel selbst vgl. §. 85. Der Anvár-i-Suhaili folgt natürlich bezüglich der Stellung der arabischen Bearbeitung, vgl. ebendaselbst.

§. 66. Eine hier ganz und gar abweichende Recension liegt uns in dem südlichen (Dubois') Pantschakantra vor. Hier ist die ganze Masse der Fabeln, welche in den übrigen Ausflüssen des Grundwerks in die folgenden Stadien vertheilt sind, in der Unterredung der beiden Schakale enthalten; am Schlusse derselben wird der Rahmen von dem Gange zum Löwen an bis zum Tode des Stiers ohne Unterbrechung zu Ende erzählt. Diese Umwandlung weicht von allen übrigen Ausflüssen des Grundwerks so sehr ab, daß sie wol nur den südlichen Bearbeitern zuzuschreiben ist. Außer dieser finden sich in der Anordnung und anderm auch noch andere Differenzen, welche ich hier kurz andeuten will.

In die achte Fabel unserer Uebersetzung, wo, wie §. 61 bemerkt, hier der Schakal an die Stelle des Hasen getreten ist, ist eingeschoben die 15. (unserer Uebersetzung). Der Schakal erzählt sie den Thieren, nachdem er angekündigt, daß er den Löwen vernichten müsse, zum Beweis, daß man, was Kraft nicht vermöge, mit List ausführen könne (vgl. über sie §. 86). Karataka warnt alsdann, ähnlich wie im Anvár-i-Suhaili (§. 62), und erzählt die schon oben (§. 51) besprochene Erzählung.

Dazu fügt er, zum Beweis, daß die Mittel zu dem Zwecke, welchen man verfolgt, in richtigem Verhältniß stehen müssen, die Fabel „von zwei sich streitenden Sperlingen"; diese werde ich §. 144 besprechen.

§. 67. In diese letzterwähnte ist alsdann die Geschichte „von dem Jäger und dem König" eingeschoben, bei welcher wir etwas

länger verweilen müssen. Sie lautet: „In der Stadt Santapura lebte der König Vissarada Raya. Dieser wollte gern dick und fett werden und fragte seine Aerzte um Mittel dazu. Diese empfahlen ihm Fleisch. Daher befahl er den Jägern, ihm jeden Tag Wild zu bringen; dies geschah. Eines Tages aber war es den Jägern wegen des Regens nicht möglich, in den Wald zu gehen; nur einer versuchte es trotzdem, fand aber keine Nahrung weiter, als eine Honigscheibe. Diese bringt er dem König. Während dieser sie mit Vergnügen ißt, fällt ein Tropfen Honig auf die Erde; darauf setzt sich eine Fliege; eine kleine Eidechse kommt, um die Fliege zu schnappen; ein Lieblings-Ichneumon des Königs springt auf die Eidechse los; der Hund des Jägers auf das Ichneumon. Wie das der König sieht, schlägt er mit einem Stocke auf den Hund los. Darüber wird der Jäger grob gegen den König. Der König befiehlt, den Jäger zu geißeln; dies erbittert seine Kameraden; sie empören sich und plündern und zerstören die Stadt. So ist aus einer unbedeutenden Kleinigkeit zuletzt das größte Unglück entstanden." Die Veranlassung erinnert hier an Somadeva, VIII, 23 fg., Brockhaus' Uebersetzung S. 29.

Diese Fabel selbst findet sich auch in dem Sindabadkreise (Syntipas, übersetzt von Sengelmann; 101; Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 88; in Tausendundeine Nacht [Breslau] XV, 175); es ist, da wir sie auch im südlichen Pantschatantra sehen, kaum zu bezweifeln, daß sie im indischen Original des Sindabad stand, und wahrscheinlich ist sie von da in das südliche Pantschatantra hinübergenommen.

Im Syntipas lautet sie etwa so: „Ein Jäger findet eine Honigscheibe und will sie verkaufen; ein Tropfen fällt auf den Boden; darauf setzt sich eine Biene; dann kommt eine Frau, welche behauptet, der Honig sei aus ihrem Orte, und will ihn wegnehmen. Der Jäger hält ihn zurück; der Krämer mischt sich ebenfalls in den Streit, der zuletzt in einen allgemeinen Kampf zwischen zwei Ortschaften ausartet."

In den Sieben Vezieren nähert sich die Form mehr der des

südlichen Pantschatantra, und schon dies spricht dafür, daß sie hier treuer bewahrt sein wird. Zugleich ist sie hier nicht so verworren als im Syntipas. „Der Jäger will — darin mit letzterm stimmend — den Honig verkaufen; ein Tropfen fällt auf die Erde; des Kaufmanns Katze leckt ihn auf; des Jägers Hund tödtet sie; der Krämer den Hund; darüber ruft der Jäger seine Freunde, der Krämer die seinigen, und nun fechten sie, bis sie alle todt sind — um einen Tropfen Honig."

Ich will nicht geradezu behaupten, daß Grimm, KM., Nr. 30, „Läuschen und Flöhchen" damit historisch verwandt ist; doch kann ich nicht umhin, zu vermuthen, daß auch unsere Erzählung vielleicht ursprünglich zu denen gehört, deren Reiz im raschen Erzählen besteht und die zuletzt in einem allgemeinen Lärm abschließen (vgl. Grimm, KM., III, 57); vielleicht gehört sie auch in die Reihe der Erzählungen, wo einer hinter den andern her ist, wie im Pantschatantra, I, Str. 175, wo der feindliche Haushalt des Siva geschildert wird.

§. 68. Hierauf folgt bei Dubois (S. 99) „Löwe, Bock und Fuchs", welche Fabel ich weiterhin (§. 211) besprechen werde (vgl. auch §. 87). Nach dieser alsdann (Dubois S. 104) unsere elfte (vgl. §. 78). Alsdann (S. 108) unsere zwölfte (s. §. 82); in diese ist auch hier unsere dreizehnte eingeschoben (S. 109), sodaß man sieht, daß wesentlich dieselbe Anordnung auch die Grundlage des südlichen Pantschatantra bildet, aber eine Gesammtumstellung hier stattfand (vgl. §. 84). Endlich (Dubois S. 117) eine Fabel, welche ich bei „Löwe und Zimmermann" (§. 80) besprechen werde, und, in diese eingeschachtelt, „die Fabel von den dankbaren Thieren und dem undankbaren Menschen", welche sogleich in den folgenden Paragraphen behandelt werden wird.

Alsdann gehen die Schakale zu dem Löwen und die Rahmenerzählung wird — wenigstens in Dubois' Bearbeitung — rasch zu Ende geführt.

§. 69. Wir wenden uns jetzt zum sanskritischen Pantschatantra zurück. Hier steht die berliner Handschrift mit einer Erzählung, soviel mir bisjetzt bekannt ist, ganz allein. Fast unmit-

telbar nach I, Str. 274 (meiner Ueberſetzung und des Koſegarten'ſchen Textes) ſagt hier der Löwe: „Und ſo: bedenkend, daß er (der Stier) ſich in meinen Schutz begibt, habe ich ihm Sicherheit gewährt: wie ſollte er nun undankbar ſein?" Dieſen Einwurf beſeitigt Damanaka dadurch, daß er behauptet, daß der Schlechte immer ſchlecht bleibe. Dieſes belegt er erſt mit Verſen, unter andern mit dem ſchon (§. 64) erwähnten, welcher auch Hitopadeſa II, 130, und in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff, I, 56, 13) erſcheint, dann mit der Fabel, welche im zweiten Nachtrage zum erſten Buche in der Ueberſetzung mitgetheilt iſt. Unmittelbar hinter derſelben folgt alsdann ſogleich, was, wie ſchon (§. 64) bemerkt, Kalilah und Dimnah bei Wolff S. 56, Z. 3 v. u. widerſpiegelt, und dann weiter das der weitern Entwickelung im Kalilah und Dimnah und theilweiſe auch im Hitopadeſa Entſprechende. Man ſieht hieraus, daß die Recenſion des Pantſchatantra, welche der berliner Handſchrift und der Umarbeitung im Hitopadeſa zu Grunde liegt, im Rahmen faſt ganz genau mit dem Grundwerk ſtimmt, aus welchem die arabiſche Bearbeitung hervorgegangen und die in der berliner Handſchrift hinzugefügte Erzählung gerade zwiſchen Kalilah und Dimnah bei Wolff I, 56, 18—23 eingeſchoben iſt. Dieſe letzte Stelle (18—23) erſcheint in Somadeva's Auszug, iſt aber in der berliner Handſchrift und im Hitopadeſa ausgelaſſen. Die Einſchiebung iſt mit Geſchick und Leichtigkeit vollzogen.

Das Märchen ſelbſt erſcheint auch im ſüdlichen Pantſchatantra, jedoch an anderer Stelle (Dubois S. 121, vgl. vorigen Paragraph), und ebenſo in der arabiſchen Bearbeitung, wo es das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Ausgabe bildet (Wolff, II, 99; Knatchbull 346), den 11. Abſchnitt der griechiſchen Ueberſetzung von Symeon Seth (athener Abdr. 101), das 14. Kapitel bei Johann von Capua (n., 3) und in der alten deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (Y., 5), ſowie der ſpaniſchen Ueberſetzung LIV, 6; das 16. bei Raimond de Beziérs (Notices et Extraits, X, 2, 16); das 15. in Nasr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); das 13. im Anvár-

i-Suhaili (S. 596) und in der türkischen Bearbeitung (Cabinet des fées, XVIII, 189). Nachgebildet ist es von Baldo, 18. Fabel (bei Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 244); bei Doni fehlt es.

§. 70. Im Verlauf unserer Untersuchungen (vgl. auch §. 6) wird sich herausstellen, daß das sanskritische Grundwerk, aus welchem einerseits das Kalilah und Dimnah, andererseits das Pantschatantra geflossen sind, zu der Zeit, als es in das Pehlewi übertragen ward, zum wenigsten aus 11 Abschnitten bestand, wahrscheinlich aus 12, vielleicht selbst aus 13. Nach dieser Zeit wurden im Sanskrit die fünf ersten immer mehr erweitert und, von den übrigen abgetrennt, zu einem besondern Werke, dem Pantschatantra oder Pantschopâkhyâna, „die fünf Bücher" oder „die fünf Erzählungen". Allein die Abtrennung der übrigen scheint nicht auf einmal geschehen zu sein; manche aus ältern Handschriften stammende Abschriften mögen sie noch, nachdem die vordern fünf besonderer Ausführung schon theilhaftig geworden waren, als Anhänge enthalten haben. Dadurch erklärt sich, daß von jenen sicher darin enthaltenen 11 zwei in mehreren Recensionen des Pantschatantra auch in das erste Buch verarbeitet sind. Das erwähnte 17. Kapitel bei Silv. de Sacy ist einer davon, und sein Vorkommen sowol in der berliner Handschrift des Pantschatantra, als auch im südlichen macht es wahrscheinlich, daß er, in eine Recension des Pantschatantra, aus welcher diese beiden Recensionen stammen, schon verhältnißmäßig früh Eingang fand. Daß er im südlichen Pantschatantra nicht ganz an derselben Stelle erscheint, wie in der berliner Handschrift, erklärt sich vielleicht aus der großen Umstellung, welche in jenem stattgefunden hat (s. §. 66—68).

§. 71. Schon der ganze Ton dieses Märchens würde die Vermuthung rechtfertigen, daß es auch, wie die meisten andern des Pantschatantra, aus buddhistischen Quellen herrührt. Wir bedürfen ihrer aber nicht; es ist schon aus einer buddhistischen Legendensammlung, der Rasavâhinî, Kap. 3, von Spiegel in seinen Anecdota Pâlica (Leipzig 1845) mitgetheilt und befindet sich auch in dem ebenfalls buddhistischen Karmaçataka, wie mir der

petersburger Akademiker, Hr. Schiefner, brieflich mitgetheilt hat. Es lautet in der Spiegel'schen Uebersetzung folgendermaßen:

„In einer großen Dürre geräth ein Hund in eine Höhle, in der sich schon eine Schlange, die später als Schlangenkönig bezeichnet wird, und ein Mensch befinden; sie können alle drei nicht wieder heraus und die Todesfurcht entfernt ihren sonstigen gegenseitigen Haß. Da kommt ein Bewohner von Benares dahin, sieht sie und zieht sie aus Mitleid in einem Korbe heraus. Alle drei bezeugen ihm ihre Dankbarkeit, sagen ihm ihre Wohnung und bieten ihm ihre Gegendienste an. Mit der Zeit geräth der Retter in Unglück. Er geht zu dem Feigenbaume, wo der Hund wohnt, und ruft: «Hund!» Dieser naht sich sogleich, und da er erfährt, daß sein Retter nichts zu leben hat, so geht er sogleich, um Lebensmittel zu suchen. Zu derselben Zeit badet sich der König und hat währenddeß seinen Schmuck abgelegt. Der Hund stiehlt diesen und gibt ihn seinem Retter. Dieser bringt ihn zu dem von ihm geretteten Menschen, um ihn für ihn aufzuheben. Unterdeß vermißt ihn der König und es wird ausgerufen: «wer ihn dem Könige wiederbringe, solle großen Lohn erhalten». Da denkt der Freundesverräther, «auch ich bin nicht glücklich; soll ich nicht den Perlenschmuck dem Könige nachweisen und dann in Freuden leben?» Darauf zeigt er an, daß der Schmuck bei ihm von einem Manne niedergelegt sei und deutet an, daß dieser ihn wol gestohlen haben werde. Der Retter wird gefangen genommen und soll, auf Befehl des Königs, an einen Pfahl gespießt werden. Als er zu dem Richtplatze geführt wird, kommt er an der Wohnung der Schlange vorüber, erinnert sich ihrer und ruft sie. Diese faßt sogleich den Entschluß, ihm zu helfen. Sie nimmt eine andere Gestalt an und sagt zu den Dienern des Königs, sie sollten den Mann noch eine Weile leben lassen. Dann geht sie in ihrer Schlangengestalt zu des Königs Frau und beißt diese. Als diese durch ihr Gift ohnmächtig geworden, verwandelt sie sich wieder in einen Menschen und sagt ihr: «der Mensch, der eben hingerichtet werden soll, versteht dich zu heilen». Diesem aber theilt sie mit, «er solle, sobald er gerufen werde, den Körper der Königin mit

Waſſer beſprengen; dadurch werde ſie geheilt ſein». Alles geſchieht ſo; der König beſchenkt nun den Retter mit Land, Wagen u. ſ. w., und dieſer erzählt ſeine Geſchichte als Beiſpiel von der Dankbarkeit der Thiere und der Undankbarkeit der Menſchen. Der König befiehlt darauf, ihm ein großes Haus zu bauen, und auf ſein Begehren wird es zwiſchen der Wohnung der Schlange und des Hundes aufgeführt: dort wohnte er, ſich mit ſeinen Freunden erfreuend, bis zum Ende ſeiner Tage; nach ſeinem Tode kam er mit dieſen an den Ort, den ſie durch ihre Thaten verdienten" (Spiegel a. a. O., Ueberſetzung 53—58).

Im Karmaçataka erſcheint (von Śâkyamuni im Zuſammenhang mit einer Undankbarkeit des Devadatta erzählt, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 109) eine ſchon weiter entwickelte Faſſung, welche ſich insbeſondere dadurch unterſcheidet, daß ein Falke ſtatt des Hundes eintritt — in weſentlicher Uebereinſtimmung mit dem ſüdlichen Pantſchatantra, wo ein Adler, und mit dem Livre des merveilles, wo ein Rabe (ſ. S. 198. 204) —, und außerdem unter den (hier aus einem Brunnen) geretteten Thieren noch ein Löwe und eine Maus ſind. Die vollſtändige Ueberſetzung aus dem Tibetiſchen, welche ich dem Herrn Akademiker Schiefner verdanke, lautet folgendermaßen:

„O Bhikſchus! In früher, längſt vergangener Zeit regierte im Lande Videha ein König Mahendraſena. Zu der Zeit war in einer einſamen Waldſchlucht ein Brunnen; in dieſen Brunnen waren fünf lebende Weſen gefallen: ein Menſch, ein Löwe, eine Schlange, eine Maus, ein Falke. Ein Jäger, der ſich gleichfalls in dieſem Walde auf der Jagd befand, kam, von Durſt gequält, an dieſen Brunnen und als er hineinblickte, ſah ihn der Menſch und bat ihn ſofort: «Heda! Freund! gewähre uns deinen Schutz!» Sogleich, als der Jäger dies gehört hatte, erwachte in ihm Mitleid mit den lebenden Weſen, «wenn ich ſie nicht herausziehe, werden ſie ſämmtlich hinſiechen und ſterben», dachte er, holte ein Seil herbei und zog ſie alle aus dem Brunnen. Als der Jäger ſpäter in dieſen Wald auf die Jagd gekommen war und der König des Wildes, der Löwe, ihn erblickt hatte, fragte er den Jäger:

«Freund! weshalb bist du hierher in den Wald gekommen?» Dieser antwortete: „Um Wild zu jagen, wandere ich hier im Walde; dies ist meines Lebens Unterhalt.“ Der Löwe sprach: «Freund! quäle dich nicht ab! Da ich dir meine Dankbarkeit beweisen will, bleibe du hier und ich werde alltäglich gutes Wild tödten und dir soviel Fleisch geben, als du nöthig hast». Mit diesen Worten ging der Löwe fort, tödtete alltäglich gutes Wild und gab dem Manne viel Fleisch. Als darauf später der Jäger der Fleischnahrung überdrüssig geworden war und nach Hause zurückkehrte, sah und erkannte ihn der Falke und sprach zu ihm: «Freund! führst du ein so schlimmes Leben?» Der Jäger antwortete: «Dies ist unser Lebensunterhalt; auf diese Weise suchen wir unsere Nahrung». Darauf dachte der Falke: Da dieser Mensch mir früher mein Leben gerettet hat, so muß ich ihm meinen Dank beweisen, und sagte: «Freund! bleibe du hier, ich will deiner Armuth ein Ende machen». Mit diesen Worten flog der Falke fort auf den Hof des königlichen Palastes und dachte, «wenn ich hier etwas finde, werde ich es nehmen und dem Manne geben». Als er, am Himmel schwebend, herabblickte, hatte zu derselben Zeit in dem königlichen Palaste Mahendrasena's Gattin ihren sämmtlichen Schmuck abgenommen und in ein Körbchen gethan, um ihr Haar zu waschen. Der Falke trug den Schmuck davon und gab ihn dem Manne. Dieser nahm ihn, machte sich auf nach Hause und wurde von jenem Menschen gesehen und erkannt. Dieser fragte ihn: «Freund! woher hast du dies bekommen?» Der Jäger antwortete ihm: «der Falke hat es mir gegeben», und ging nach Hause. Darauf befahl der König Mahendrasena allen Vögeln: «Gehet ihr heute in alle Nester und bringet mir jenen Schmuck wieder!» Als jener Mensch dies auch vernahm, dachte er: «dieser wird mich wahrscheinlich nicht zweimal aus dem Brunnen ziehen; ich will zum König gehen und ihm Nachricht geben; dieser wird mir vielmehr ein Freudengeschenk geben». Der Mann ging hin und meldete es dem König: «der und der Jäger hat den Schmuck der Majestät genommen». Als der König dies gehört hatte, ließ er ihm sogleich eine große Belohnung geben. Es

wurde darauf der Jäger gerufen, ihm aller Schmuck abgenommen und er selbst ins Gefängniß gesetzt. Als er im Gefängniß war, sah und erkannte ihn die Maus und dachte: «da dies der Mann ist, der mir mein Leben gerettet hat, muß ich ihm meinen Dank beweisen». Sie sagte: «Freund! wegen welches Verbrechens bist du in dies Gefängniß gesetzt?» Darauf erzählte er alles ausführlich. Die Maus sprach: «Freund! sei nur getrost! solange du hier bist, werde ich dir Speise und Trank bringen». Die Maus brachte dem Manne, solange er im Gefängniß saß, Speise und Trank. Einige Zeit später, als der Mann noch im Gefängniß saß, dachte die Schlange daran, dem Manne ihren Dank zu beweisen, und sprach zu ihm: «Ich werde dich aus dem Gefängniß befreien und dich zum reichen und mächtigen Manne machen. Ich werde den König mit meinem Gifte stechen. Da gegen mein Gift kein Mittel hilft und du zu der Zeit noch im Gefängniß sein wirst, so sage: „da kein anderer den König heilen kann, so kann ich ihn heilen“. Darauf wird dich der König rufen lassen; geh' dann hin, mache einen Kreis aus Kuhmist, zünde Feuer an und sprich diesen Spruch. Wenn ich deine Stimme höre, komme ich, und bei dem Worte: „vertreib! vertreib! springe ins Feuer! oder befreie den König vom Gift!“ werde ich sagen: „wenn ich ins Feuer springe, werde ich nicht das Gift des Königs vertreiben“. Darauf mußt du mir sagen: „Da du viele lebend stichst und ich auch das Leben des Königs nicht loslasse, so ist es nicht recht, wenn du nicht das Gift des Königs vertreibst“. Dann werde ich bei deinem Spruch das Gift des Königs vertreiben. Es wird der König dir geneigt werden, dich aus dem Gefängniß entlassen und dir einen großen Haufen Schätze geben». Mit diesen Worten ging die Schlange und biß den König. Der König wußte sich nicht zu helfen. Da sprach der Jäger zu dem Gefängnißwächter: «da niemand dem König helfen kann, will ich sein Gift vernichten». Als der Wächter es dem König gemeldet hatte, ließ der König den Mann kommen und sagte ihm: «Mann! wenn du mein Gift vertreiben kannst, werde ich dir einen großen Haufen von Schätzen geben». Da sprach der Mann: «Majestät! habe

guten Muth!' ich werde nicht gehen, ehe ich dir geholfen». Der Mann zog einen Zauberkreis mit Kuhmist, zündete Feuer an und sprach einen Spruch. Als die Schlange ihn hörte, kam sie an den Kreis heran und blieb stehen. Darauf sprach der Mann: «da du hier bist, mußt du von zwei Dingen eins thun, entweder treibe des Königs Gift fort, oder spring' ins Feuer!» Darauf sprach die Schlange: «soll ich, die ich hier bin, eins von beiden thun, so muß ich entweder mein Leben hingeben, oder den König tödten». Als die Schlange ihm zugekehrt war, sprach der Mann, zu ihr gekehrt: «da du viele lebend beißest und ich das Leben des Königs nicht hingebe, so ist es nicht recht, wenn du das Gift des Königs nicht vertreibst». Sobald die Schlange dies gehört hatte, befreite sie den König vom Gift. Darauf ward der König dem Manne geneigt und entließ ihn, nachdem er ihm einen Haufen von Schätzen gegeben hatte."

Wie die Erzählung des sanskritischen Pantschatantra von der Alterthümlichkeit des Karmaçataka und der Treuherzigkeit der Nasavâhini verloren, aber innerlich vollendeter gestaltet ist, möge der Leser selbst vergleichen. Nur darauf mache ich aufmerksam, daß der Gerettete, welcher dort nur als Mensch bezeichnet ist — weil es nur darauf ankam, die Undankbarkeit des Menschen der Dankbarkeit der Thiere gegenüberzustellen —, hier durch Einwirkung des Schmucks passend als Goldschmied dargestellt wird.

Die Darstellung im südlichen Pantschatantra weicht in einzelnen Nebendingen sowol von den buddhistischen Fassungen als der der berliner Handschrift des Pantschatantra ab. „Der Retter ist hier ein früherer Vezier eines Königs, der durch Verleumder in Ungnade gefallen war und sich von der Welt zurückgezogen hatte, um als Bettelmönch zu leben. Auf einer Pilgerfahrt zu einer heiligen Stätte kommt er an einen Brunnen, in welchem sich eine Schlange, ein Tiger und ein Adler (statt des Löwen und Falken im Karmaçataka und der letztere statt des Affen in der berliner Handschrift) und ein Goldschmied befinden. Rettung und Dank fast ganz wie in der berliner. Auf seiner Rückkehr litt er einst, eine Wüste durchziehend, Hunger und Durst. Da erinnert

er ſich in ſeiner Noth der Thiere; ſogleich erſcheint der Adler und ſchafft ihm Speiſe und Trank. Dann kommt er, weiter ziehend, zu der Wohnung des Tigers. Dieſer empfängt ihn gaſtlich und ſchenkt ihm Gold und Edelſteine, «dieſe waren die Beute von einer Menge Männer und Frauen, die er gefreſſen hatte» (vgl. §. 80). Weiter ziehend, kommt er nun zu dem Goldſchmied. Dieſem erzählt er ſeine Abenteuer und zeigt ihm die Schätze. Der Goldſchmied wird danach begierig, ergreift den Retter und bringt ihn gefnebelt zum Richter, dem er ihn als einen Räuberhauptmann bezeichnet. Er ſoll hingerichtet werden, da gedenkt er der Schlange. Dieſe, um ihn zu retten, kriecht des Königs Staatselefanten in den Rüſſel, und kommt erſt auf des Verurtheilten Befehl wieder heraus. Darauf erzählt dieſer dem König ſeine Geſchichte. Dieſer belohnt ihn reichlich und läßt den Goldſchmied wegen ſeiner Undankbarkeit hinrichten."

Dieſe Faſſung beruht augenſcheinlich nicht blos auf derſelben buddhiſtiſchen Grundlage, wie die des ſanskritiſchen Pantſchatantra, ſondern zeigt auch dadurch, daß ſie einen Goldſchmied — ſtatt des Menſchen überhaupt in den buddhiſtiſchen Quellen — hat, daß ſie auch noch auf einer weitern, mit dem ſanskritiſchen Pantſchatantra gemeinſamen Entwickelung fußt. Dieſer iſt aber, ſo ſehr er im ſanskritiſchen Pantſchatantra an ſeiner Stelle iſt, hier ganz unnütz. Daraus läßt ſich ſchließen, daß die im ſüdlichen Pantſchatantra hervortretenden übrigen ſehr ſchlechten Abweichungen erſt ſpäter eingetreten ſind; ſie ſind augenſcheinlich von einem kindiſchen und ſchwachen Verſtande eingegeben.

In der arabiſchen Ueberſetzung dient dieſes Märchen, analog wie in den übrigen Kapiteln (vgl. §. 6), als Beleg eines Satzes der Lebensweisheit, mit welchem dieſes Kapitel eingeleitet wird. Die Faſſung iſt im weſentlichen wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra. Im einzelnen weicht ſie zu Anfang darin ab, daß erzählt wird, die vier Geſchöpfe ſeien in einen Brunnen geſtürzt, als er gegraben ward; der Retter iſt ein Pilger; dieſer zieht ſpäter eines Geſchäfts wegen zu der Stadt, in welcher die Geretteten ſind. Der Affe bringt ihm Früchte. Der Tiger ermordet des Königs

Tochter und bringt seinem Retter ihren Schmuck. Der Goldschmied verräth ihn dann, wie im Pantschatantra. Die Schlange hat, ohne angerufen zu sein, Mitleid mit ihm und beißt des Königs Sohn; eine Schwester derselben sagt ihm, sich unsichtbar machend, daß nur der Pilger ihn heilen könne. Die Schlange selbst gibt diesem ein Blatt, woraus er einen Trank bereitet und den Gebissenen heilt. Er wird alsdann reich beschenkt und der Goldschmied aufgehängt.

Der Trank scheint eine nichtindische Umwandlung; im übrigen steht die Fassung im allgemeinen zwischen dem sanskritischen und südlichen Pantschatantra.

Von dieser weicht die alte griechische Uebersetzung von Symeon Seth und die lateinische von Johann von Capua darin ab, daß sie, statt des Tigers, jene einen Drachen, diese eine Viper haben. Da der Tiger im Sanskrit erscheint, so ist dies eine spätere Umwandlung, und Silv. de Sacy's Recension ist, gegen die sonstige Gewohnheit, hier die treuere. Beide Uebersetzungen weichen auch in einigen andern Momenten von Silv. de Sacy ab; die Stadt, welche bei Silv. de Sacy نواذرخت Navâdarakht heißt, wird in Symeon Seth's Uebersetzung Ζάνζουρ genannt; von der Schwester der Schlange haben beide nichts und stimmen darin mit den Fassungen beider Pantschatantra's überein, sodaß sie hierin den ältesten arabischen Text, wie gewöhnlich, treuer bewahrt zu haben scheinen. Der Prinz erklärt hier von selbst, daß ihn nur der Pilger heilen könne; bei Possinus (lateinische Uebersetzung von Symeon Seth) sagt er, es habe ihm geträumt; da aber weder Starck's Ausgabe, noch der upsaler Codex des griechischen Textes, noch Johann von Capua, noch Silv. de Sacy diesen Zusatz haben, so ist es fraglich, ob er nicht von Possinus herrührt, welcher frei übersetzt hat und wohl fühlte, daß eigentlich hätte angegeben werden müssen, woher der Gebissene das wisse.

Im Anvár-i-Suhaili ist dieses Märchen mit einer langen Einleitung versehen, in die noch eine andere Geschichte eingeschachtelt ist. „Ein Fürst schenkt sein Vertrauen einem Goldschmied; der Vezier räth ihm davon ab und erzählt ihm zur Warnung

eine Geschichte, wo ein König einem Schuhmacher seine Gunst zugewendet und seinen Sohn anvertraut habe; der Schuhmacher entführt diesen in seinem vierten Jahre, beraubt ihn seiner Kostbarkeiten und verkauft ihn als Sklaven. Der neue Herr bringt ihn dem König, seinem Vater, zurück, ohne daß dieser ihn erkennt. Doch wendet er ihm seine Gunst zu; diese benutzt aber des Königs Juwelier dazu, ihn zu verführen, des Königs Siegel zu stehlen. Der König bemerkt es aber und will ihn hinrichten lassen; als er jedoch entkleidet ist, erkennt er ihn an einem Mal als seinen verlorenen Sohn."

Es gibt eine Menge Erzählungen von geraubten Prinzen, die als Sklaven zu ihren Aeltern unerkannt zurückkommen und erst wenn sie hingerichtet werden sollen erkannt werden, doch kenne ich keine, welche so sehr an die vorliegende anklänge, daß sie für ihr Original gelten könnte; einigermaßen ähnlich ist die Rahmenerzählung der „Zehn Veziere", worüber ich bei Behandlung des Sindabadkreises sprechen werde.

„Diese Geschichte macht auf den König keinen Eindruck; er fährt fort, den Goldschmied zu begünstigen, und dieser benutzt seine Stellung, des Königs Tochter zu einer schreienden Ungerechtigkeit zu bewegen. Dies endlich führt die Ungnade der Prinzessin und den Sturz des Goldschmieds herbei. Voll Verzweiflung entfernt sich letzterer und fällt in die Grube, in welcher sich schon der Tiger, der Affe und die Schlange befinden." Hier beginnt unser Märchen, welches ebenfalls stark verändert ist. „Nachdem der Pilger die vier gerettet, kommt er, nach Vollendung seiner Reise, wieder in die Gegend, wo der Affe wohnt; hier übernachtet er, wird aber von Dieben beraubt, gebunden und in einen Abgrund geworfen. Schon verliert er alle Hoffnung auf Rettung, als ihn der Affe zufällig findet, rettet, in seine Wohnung führt und gastlich bewirthet. Dann verfolgt dieser auch die Diebe, trifft sie schlafend und bemächtigt sich sowol dessen, was sie dem Pilger geraubt, als ihrer übrigen Beute. Alles dieses gibt er dem Pilger. Dieser begegnet nun auch dem Tiger, der, wie im Arabischen, die Prinzessin tödtet und ihm ihren Schmuck bringt. Ebenso

Verrath des Goldschmieds. Die Hülfe der Schlange weicht dagegen etwas ab. Sie hat schon einen Tag vorher die Königin-Mutter gebissen und gibt dem Pilger ein gewisses Gras, womit er sie heilen werde. Dann geht sie selbst auf die Schloßterrasse und verkündigt unsichtbar dem König, daß der Pilger unschuldig und die Königin zu heilen fähig sei. Er heilt sie, wird vom König hoch geehrt und der Goldschmied auf den Pfahl gespießt." Die Motive der Umwandlung sind theilweise zu erkennen und nicht ganz unrichtig; dennoch aber ist das Ganze eine werthlose Zerdehnung. Habe ich recht, in der bald folgenden Darstellung der Gesta Romanorum eine Abhängigkeit von dieser Darstellung zu finden und in der 1195 von Richard Löwenherz gegebenen (s. weiterhin) eine Abhängigkeit von der in den Gesta Romanorum vorliegenden, so muß die Umwandlung in Bezug auf die Aehnlichkeit zwischen Husain Vaïz und den Gesta Romanorum — da Husain Vaïz erst 1494 etwa seine Umarbeitung abfaßte — viel älter sein. Da Nasr-Allah's persische Uebersetzung schon um 1120 abgefaßt ist (vgl. Silv. de Sacy in Not. et Extr., X, 1, 98 fg. und im Mém. histor. vor seiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 40), so könnte sie schon darin erscheinen. Diese Uebersetzung existirt handschriftlich in mehreren europäischen Bibliotheken, und es wäre wichtig, das 15. Kapitel derselben zu vergleichen.

In der türkischen Bearbeitung ist — da ein Schluß nach der französischen Uebersetzung derselben wol erlaubt ist — die eingeschobene Erzählung vom Schuhmacher wieder ausgelassen, auch im übrigen einiges nicht unpassend geändert; vgl. Cabinet des fées, XVIII, 189, und Cardonne, Mélanges de litér. orient., I, 159, übersetzt in Tausendundein Tag, IV, 307—324.

Eine stark veränderte und theilweise unzusammenhängende Fassung gewährt Tausendundein Tag, (Prenzlau) XI, 240. Sie zeigt deutlich die Spuren eines zwischen ihr und den ältern schriftlichen Abfassungen liegenden Uebergangs in das Volksleben.

„Eine Karavane kommt an einen Brunnen. Der Eimer wird hinabgelassen, um Wasser zu schöpfen, aber der Strick reißt

und der Eimer ist verloren. Dies geht dreimal so. Da wird dem, der in den Brunnen steigen und Wasser schaffen würde, eine Belohnung versprochen. Ein armer Reisender läßt sich hinab und findet da einen Mann, einen Löwen und eine Schlange. Jedes der Geschöpfe verspricht ihm eine Belohnung, wenn er es rette; die Thiere warnen vor dem Menschen. Der arme fragt zuerst den Löwen, was er ihm leisten werde. Er antwortet: «er wolle sich der Karavane in den Weg legen und sie hindern, weiter zu ziehen; man werde alsdann dem, der ihn entferne, eine große Belohnung versprechen; darauf solle ihm der Retter nur ein Zeichen geben, dann werde er gehen». Die Schlange sagt: «sie wolle ihm drei Borsten von ihrem Rücken geben (analoge Zaubermittel erscheinen in den Märchen aller Völker, auch in indischen [1]); wenn er in Unglück gerathe, solle er sie verbrennen, dann werde sie sogleich zu seiner Hülfe herbeieilen». Der Mann sagt: «er könne ihm nichts bieten, aber er sei ja sein Bruder und es würde unrecht sein, wollte er die Thiere retten und sich nicht seiner erbarmen». Er rettet sie alle drei, schafft Wasser, und erhält zum Lohn für jeden Reisenden und jedes Kameel ein Goldstück. Als die Karavane weiter zieht, hält der Löwe sein Versprechen; der Retter entfernt ihn und erhält wieder denselben Lohn. Für das viele Gold kauft er Juwelen. Er kommt nun in eine Stadt und findet da den Mann, den er gerettet. Er zeigt diesem seine Juwelen und fordert ihn auf, ihm einen Käufer zu schaffen. Der Mann stand im Dienste des Fürsten und sagt diesem: «der Dieb, der ihm vor einiger Zeit kostbare Juwelen gestohlen, sei jetzt in seine Hände gefallen». (Von diesem Diebstahl ist vorher keine Rede gewesen). Er wird geholt und ohne weiteres zum Tode verurtheilt. Im Gefängniß gedenkt er der Schlange, verbrennt die Borsten, sie erscheint und sagt ihm: «sie wolle in den Harem geben, den ältesten Prinzen umschlingen und nicht eher weichen,

---

[1]) Nach Markandeya-Purana, V, 3. 5. 6 entsteht Vritra aus Tvashtri's im Feuer geopfertem jatâ, „Haarzopf".

bis er ihr ein Zeichen gebe». Dies geschieht, und so wird er gerettet und vom König noch reich belohnt."

Nach dem Kalilah und Dimnah hat Baldo dieses Märchen in seiner 18. Fabel verarbeitet, aber ganz entstellt, sogar das Wichtigste — die Rettung durch die Schlange, wol durch eine Lücke in der Quelle, nach der er arbeitete — ausgelassen. Er gibt es, in Uebereinstimmung mit der Ansicht des Mittelalters, für eine äsopische Fabel, wie er ja auch seine Sammlung „Alter Aesopus" nennt. [1])

Es erscheint ferner in dem Livre des merveilles und ist aus dem Manuscript mitgetheilt von Edélestand du Méril zu Baldo, S. 245, Note. Die Thiere in der Grube sind da ein Bär, ein Rabe und eine Schlange. Der Rabe, sowie dessen sogleich zu erwähnende That der Dankbarkeit, erinnern an den Falken der buddhistischen Darstellung, welche in der That auch in Europa bekannt geworden sein konnte. Der Bär bezeigt seine Dankbarkeit dadurch, daß er Honig bringt (bei Baldo thut dies der Affe). Der Rabe bringt einen kostbaren Hut, welchen er der Prinzessin vom Kopfe genommen. Der Hut wird ausgerufen und dem Bringer Lohn, dem Besitzer Strafe angekündigt. Der Goldschmied verräth den Eremiten, welcher geschlagen und in das Gefängniß geworfen wird. Die Schlange beißt nun die Prinzessin in die Hand; dann erscheint sie dem König im Traum (vgl. oben Symeon Seth bei Possinus), sagt ihm, der Gefangene werde die Tochter vermittelst eines Krauts heilen, und gibt dieses dem Eremiten. Sie wird geheilt und der Goldschmied bestraft.

Schon 1195 ward dieses Märchen von Richard Löwenherz öffentlich erzählt (Matthaeus Paris, Hist. maj. [London 1571,

[1]) Ich bemerke beiläufig, daß in V. 6 auctoris richtig ist; es ist zu übersetzen: „und (der Mensch wird gezeigt) von geringerer Sorge um den Schöpfer", d. h. daß er sich weniger um Gott kümmert, als die Thiere; S. 246, V. 5 (bei Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge) lese man contingit statt contigit; in V. 7 müßte huic statt cui stehen; negante ist richtig, „da ihm die Noth des Hungers die Hoffnung (den Baren zu erjagen) versagte".

S. 240—242], in der französischen Uebersetzung Grande chronique de Matthieu de Paris, traduit en français par Huillard Bréholles, II, 234; Thom. Warton, Dissertation on the Gesta Romanorum, p. CCXXXVIII, in The history of English Poetry, London 1824), jedoch in einer Fassung, die, wie mir scheint, nur eine Verstümmelung und Entstellung der Form ist, welche es in den Gesta Roman. hat, keineswegs aber, wie man nach Richard's längerm Aufenthalte im Orient auf den ersten Anblick vermuthen möchte, unmittelbar aus dem Orient stammt. Daher werde ich sie erst nach der der Gesta Romanorum besprechen.

In den Gesta Romanorum, c. 119, hat es etwa folgende, wie schon bemerkt, der im Anvár-i-Suhaili wenigstens in ihrem Anfange ähnliche Fassung:

An die Stelle des Goldschmieds tritt — den occidentalischen Zuständen mehr entsprechend — ein Seneschal, dessen Herz so von Hochmuth geschwollen ist, daß er ebenfalls alle bedrückt. Er reitet durch einen Wald und fällt in eine Grube, in welche auch ein Affe, ein Löwe und eine Schlange gerathen. Ein armer Holzsammler rettet sie alle. Am folgenden Tage geht er zum Schloß des Seneschal, um die versprochene Belohnung in Empfang zu nehmen. Allein dieser will ihn nicht kennen und läßt ihn, da er mehrere mal wiederkehrt, so durchprügeln, daß ihm seine Frau auf einem Esel zurückholen muß. Als er wieder im Walde Holz sammelt, treibt ihm der Löwe aus Dankbarkeit zehn beladene Esel zu, die er in sein Haus führt; vergebens sucht er den rechtmäßigen Eigenthümer und freut sich am Ende der Schätze. Wie er am zweiten Tage wieder Holz sammeln will und kein Werkzeug hat, um es zu spalten, kommt der gerettete Affe und bricht mit seinen Zähnen und Nägeln soviel Holz ab, daß er seine Esel damit beladen konnte. Am dritten Tage bringt ihm die Schlange, um ihre Dankbarkeit zu bezeigen, einen dreifarbigen Stein, durch dessen Kraft er viele Güter erwarb und es sogar zum Kriegsobersten brachte (vgl. über den Schlangenstein des indischen Märchenglaubens oben §. 58 und weiterhin). Als aber der Kaiser von diesem Steine erfährt, verlangt er ihn,

und der Holzhauer muß ihn ihm für 300 Gulden verkaufen; allein der Stein kehrt von selbst in des Retters Truhe zurück. Dieser händigt ihn dem Kaiser jedoch von neuem ein und erzählt auf des Kaisers Befragen, wie er dazu gelangt sei. Der Kaiser läßt darauf den Seneschal hängen und alle Güter desselben, sowie seine Würde erhält der Retter.

Hier sind Umwandlungen eingedrungen, welche theilweise einer andern Entwickelung des Gedankens von der Dankbarkeit der Thiere entlehnt sind, theilweise ebenfalls auf von Indien her eingedrungenen Anschauungen (Schlangenstein) beruhen, theilweise aber auch auf selbständiger Weiterbildung im Occident.

Darauf beruht, meiner Ansicht nach, die Fassung, in der dieses Märchen nach Matthieu von Paris († 1235) von Richard Löwenherz 1195 erzählt ist. „Die Stelle des Seneschal vertritt hier ein geiziger Venetianer; die Thiere in der Grube sind ein Löwe und eine Schlange. Wie in den Gesta Romanorum und in der buddhistischen Darstellung werden sie an einem erst geholten Stricke — jedoch, was ebenfalls kaum differirt, von einem Kohlenbrenner — herausgezogen. Der Löwe bringt zum Dank ein Hirschkalb (vgl. oben S. 196), die Schlange einen kostbaren Stein. Der Venetianer jagt ihn drohend weg, als er seine Belohnung fordert; da verklagt ihn der Retter und zeigt zur Beglaubigung seinen Stein vor, der ihm abgekauft wird; zugleich führt er Bürger zu dem Löwen und der Schlange, welche ihm in deren Gegenwart nochmals ihre Dankbarkeit bezeigen. Darauf wird der Undankbare verurtheilt."

Den Gesta Romanorum fast ganz nahe und nur in einigen Punkten abweichend, wol durch willkürliche Aenderung des Dichters, steht die Darstellung in Gower, Confessio amantis, c. V, S. CX, 6 fg. „Statt des Seneschals erscheint hier ein Römer, in der Grube sind ein Affe und eine Schlange; Unterhaltung mit der Frau wie in den Gesta Romanorum, ebenso Holzsammeln durch den Affen; auch hier bringt die Schlange einen Stein, der, verkauft, wie in den Gesta Romanorum, von selbst zurückkehrt. Das Urtheil fällt hier der Kaiser Justinian und zwar muß der Ge-

rettete die in der Noth versprochene Hälfte seines Vermögens abtreten."

Theils aus den Gesta Romanorum, theils aus der vielgedruckten, also auch vielgelesenen deutschen Uebersetzung des Johann von Capua ist dieses Märchen auch ins Volk übergegangen und hat hier eine aus beiden zusammengeflossene und noch keineswegs sehr stark veränderte Gestalt angenommen, welche in E. Meier, Schwäbische Volksmärchen, Nr. 14, mitgetheilt ist. Ich muß sie wenigstens kurz andeuten, weil man hier eine der Arten, wie Volksmärchen entstehen, vor Augen hat.

„Der Bediente eines Kaufmanns stürzt, vor ihm hergehend, in eine Grube; der Kaufmann dreht ein Seil, um ihn wieder herauszuziehen; da kommen ein Bär, ein Löwe und eine Schlange herauf, deren jedes ihn ermahnt, den Menschen nicht zu retten; er thut es dennoch. Die Thiere beweisen ihre Dankbarkeit, und als der Bediente das viele Gold sieht, klagt er seinen Herrn an, daß er viele Menschen beraubt und gemordet habe. Es wird ihm die Haut abgezogen und er so an einen Baum gebunden. Der Bär und der Löwe zernagen seine Bande, heilen und beschenken ihn von neuem. Die Richter aber verurtheilen ihn zum zweitenmale; da kommt die Schlange und beißt des Königs Tochter in die Stirn und gibt dem Retter ein Kraut, womit er sie heile. Der König macht ihn darauf zu seinem Nachfolger, sodaß er König wird."

In dieser so alten literarischen und mündlichen Verbreitung, welche durch ihre vielfachen Variationen eine rege Theilnahme und volksmäßige Aneignung und Umbildung bezeugt, konnte der Gedanke von der Dankbarkeit der Thiere schon tief genug auch im Occident einwurzeln, um auch in andere Märchen einzudringen und vielleicht selbst sich in Bildung von verwandten zur Anschauung zu bringen. Allein Indien hat ihn auch noch in vielen andern Fabeln und Märchen objectivirt, und von diesen hat noch eins sicher, vielleicht auch andere ihren Weg nach Europa gefunden. Hierbei kann ich nicht umhin, die Bemerkung anzuknüpfen, daß, sowie das bisher besprochene Märchen, so auch überhaupt der Gedanke,

die Dankbarkeit der Thiere in ähnlichen Conceptionen zu veranschaulichen, vorwaltend dem Buddhismus entstammt zu sein scheint. Denn dieser schärft vor allem andern Wohlwollen und Mitleid gegen alle lebendigen Geschöpfe ein und in seiner Praxis richtet sich bekanntlich dieses Wohlwollen in einem viel höhern Grade auf die Thiere, als auf die Menschen. Bei der Fülle von Fabeln, Parabeln, Märchen, die er, seiner Gewohnheit gemäß, zur Einschärfung seiner Lehre benutzt, hat er, zur Bekräftigung dieses Grundsatzes, wie die besprochene, so gewiß auch andere Fabeln erfunden, in denen sich die Thiere für das erwiesene Wohlwollen auch dankbar bezeugten. — Ein ebenfalls buddhistisches Märchen, in welchem die Treulosigkeit des Menschen im Gegensatze zu der Treue der Thiere hervortritt und welches, wie das obige (S. 195), von Sâkyamuni, ebenfalls bei Gelegenheit einer Undankbarkeit des Devadatta, erzählt wird, lautet im Karmaçataka, der Uebersetzung gemäß, welche ich dem Herrn Akademiker Schiefner verdanke, folgendermaßen:

„O Bhikschus! In früher, längst vergangener Zeit lebte in einem Gebirgsdorfe ein armer Mann, der sich durch Kraut- und Holzhandel seinen Unterhalt verschaffte. Als dieser einmal in das Innere des Waldes gegangen war, um Holz zu hauen, und von einem Löwen bedrängt wurde, kletterte er voll Furcht auf einen Baum, auf welchen sich aus Furcht vor dem Löwen schon vorher ein Bär geflüchtet hatte. Als der Mann den Bären sah, erschrak er sehr und dachte, daß er zwar der Gefahr vor dem Löwen entronnen sei, aber jetzt durch den Bären zu Schaden kommen werde. Der Bär aber war ein Bodhisattwa des Bhadrakalpa, und wenn auch die Bodhisattwas durch den Körper irre geleitet werden sollten, sündigen sie doch nicht, da der Gedanke sie davon abhält. Als der Bodhisattwa jenen furchtergriffen sah, sprach er, von Mitleid bewegt, mit menschlicher Stimme also zu ihm: «Freund! fürchte dich nicht! du brauchst vor mir keine Furcht zu haben!» Der Bodhisattwa reichte ihm die Hand, zog den Mann herauf, schützte ihn mit seinem eigenen Körper und sprach zu ihm: «Wisse, daß der Löwe unser Widersacher und Feind ist und uns tödten

will; so wache du, solange ich ruhe, und ich werde wachen, solange du schläfst; so werden wir uns gegenseitig bewachen und in Friede beieinander sein». Der Mann versprach, so zu thun, und ruhte, nachdem er sich an den Busen des Bodhisattwa begeben hatte. Als er schlief, sprach der Löwe zum Bodhisattwa: «Da die Menschen für Wohlthaten keinen Dank wissen, so gib mir diesen Menschen heraus; wenn ich ihn verzehrt habe, werde ich fortgehen, und bin ich fort, so kannst du hingehen, wohin es dir beliebt». Der Bodhisattwa sprach: «Ich darf einen, der sich in meinen Schutz begeben hat, nicht ausliefern; mein eigenes Leben kann ich hingeben, nicht aber den Schützling». Darauf erwachte der Mensch und der Bodhisattwa sprach: «O Mensch! da ich dich, während du schliefst, beschützt habe, so beschütze auch mich, während ich schlafe». Der Bodhisattwa begab sich an den Busen des Menschen und schlief. Während er schlief, sprach der Löwe zum Menschen: «O Mensch! gib mir diesen Bären heraus und ich werde, nachdem ich ihn verzehrt, davongehen; bin ich fort, so kannst du hingehen, wohin es dir beliebt. Handelst du nicht so, so wird der Bär, wenn ich fort bin, dich tödten». Da dachte der Mensch: «was der Löwe sagt, ist wahr», vergaß das Jenseits der Welt und ohne Mitleid im Herzen gab er den Bären vom Baum herab. Als dieser vom Baum gefallen war, sagte er den Spruch: «O weh! in dieser Welt ist das Unrecht sehr zu fürchten; unter den sündhaften Männern gibt es solche, die den Zunächststehenden Schaden bringen». Sowie er vom Baum gefallen, tödtete ihn der König des Wildes, der Löwe, verzehrte ihn und ging davon. Als der Mann diesen Spruch gehört, wird er wahnsinnig und irrt, den Spruch stets wiederholend, umher. Der Arzt kann ihn nicht heilen; da heilt ihn ein Rischi, indem er ihm den Spruch erklärt, worauf er in den geistlichen Stand tritt."

Dieses Märchen ist mit unwesentlichen Aenderungen in Somadeva's Märchensammlung (Brockhaus' Uebersetzung, S. 17) und in das Vikramacaritra (Roth im Journal asiatique, 1845, VI, 282) oder Siṇhâsana-dvâtrinçat (in der bengalischen Uebersetzung erste Erzählung, S. 23 fg.) übergegangen. Aus dem armen Holz-

händler ist in beiden ein Prinz geworden. Das gute Thier ist auch bei Somâdeva ein Bär, in der Sinhâsana-dvâtrinçat aber ein Affe; daß es eigentlich ein Bodhisattwa sei, wird in diesen brahmanischen Darstellungen natürlich nicht erwähnt. Statt des Löwen erscheint — mit der uns nun schon mehrfach begegneten Vertauschung — ein Tiger. Das Thier kommt hier nicht um, obgleich es der Prinz herunterwerfen will. Zur Strafe wird der Prinz auch hier wahnsinnig.

Interessant ist auch folgende, mir von Schiefner mitgetheilte buddhistische Legende insbesondere dadurch, daß sie ganz deutlich die zehnte äsopische Fabel bei Fur. (Cor., 127) ist und zeigt, wie leicht die Buddhisten es sich mit der Zustutzung der griechischen Fabeln zu ihren Zwecken machten. „Ein Holzsammler wird von einem starken Schneefall im Gebirge überrascht und flüchtet in eine Felsenhöhle, in der ein Bär, welcher eigentlich, wie im vorigen Märchen, ein Bodhisattwa ist, ihn sieben Tage lang nährt und schützt. Als der Weg wieder offen ist, entläßt der Bär den Holzsammler mit der Bitte, seinen Aufenthalt den Jägern nicht zu verrathen. Auf dem Heimwege begegnet er zweien Jägern, denen er seine Erlebnisse erzählt und den Aufenthalt des Bären verräth, da sie ihm den dritten Theil der Beute versprechen. Die Jäger tödten nun den Bären, als aber der Holzsammler das ihm versprochene Theil nehmen will, fallen ihm beide Hände ab. Die Jäger, voll Schrecken, bringen das Fleisch des Bären einem Vihâra dar."

Ein anderes Märchen von der Dankbarkeit der Thiere erzählt das 13. Kapitel der bengalischen Uebersetzung der Sinhâsana-dvâtrinçat (S. 72 fg.), Vikramacaritra, c. XIV (Roth, a. a. O., S. 286). „Fünf Yakscha machen aus Dank jemand, der ihnen in einer frühern Existenz, wo sie Fische waren, eine Wohlthat erwiesen hat, in seiner und ihrer spätern Existenz zu einem König und schützen ihn gegen seine Feinde." Auch dieses Märchen gibt sich durch seinen ganzen Inhalt als buddhistisch kund. Eine buddhistische Legende erzählt endlich, wie Elefanten, zum Dank dafür, daß ein Sramana einem Elefanten einen Splitter aus dem Fuße

gezogen — gerade wie Androklus dem Löwen, Gellii Noct. Att., V, 14, 10; Phaedr., VII, 13 —, ihm einen Zahn von Buddha — bekanntlich eine der heiligsten Reliquien des Buddhismus — überreichen (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 181). So wie alle bisher erwähnten, so ist auch das, zu welchem ich jetzt übergehe, wol entschieden buddhistisch. Denn es findet sich in dem mongolischen Ssiddi-kür, welchen ich als entsprungen aus einer buddhistischen Redaction der Vetâlapancavinçati nachgewiesen habe. Was in ihm mongolischer Zusatz sei, wird sich von der indischen Grundlage mit Bestimmtheit erst dann ausscheiden lassen können, wenn wir entweder im Sanskrit selbst oder bei andern buddhistischen Völkern die ältere Form desselben auffinden. Es findet sich im Ssiddi-kür als 13. Sage, ist im Original in Kowalewsky's Mongolischer Chrestomathie (Kasan 1836) mitgetheilt und findet sich übersetzt in Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 343 fg.

„Ein Brahmane trifft auf einer Reise Knaben, die eine Maus mit einem Stricke um den Hals ins Wasser werfen. Er kauft sie ihnen ab und läßt sie laufen. Weiter gehend findet er einen Affen von Kindern gequält; auch diesen kauft er und läßt ihn frei. Noch weiter findet er Kinder, die einen jungen Bären peinigen; auch diesen kauft er mit seiner letzten Habe und gibt ihm seine Freiheit. Da er nun selbst nichts mehr hat, will er stehlen, geht in den Palast des Khans und nimmt einen Ballen Seidenzeug mit sich; er wird aber gefaßt und zur Strafe in einem Kasten mit zugenageltem Deckel ins Wasser geworfen (vgl. Somadeva, Märchensammlung, Uebersetzung S. 68 und §. 165). Der Kasten bleibt hier an einem treibenden Holzstücke hängen. Er gibt schon alle Hoffnung auf Rettung auf, da erscheint die von ihm gerettete Maus und bildet eine Spalte im Kasten, sodaß er frische Luft erhält. Dann holt sie den Affen und Bären; jener erweitert die Spalte und dieser öffnet den Kasten mit Gewalt. Ihr Wohlthäter ist nun frei und erreicht einen Grasplatz im Wasser; dahin bringen sie ihm Speise und Trank und vermittelst

des Affen bekommt er den Wunderſtein (es iſt dies der in ſo vielen buddhiſtiſchen Legenden vorkommende ſanskritiſche cintâmaṇi, von cintâ, „das Denken", und maṇi, „Edelſtein", das Juwel, durch welches man alles erhält, was man ſich denkt). Mit Hülfe von dieſem wünſcht er ſich erſt aus dem Waſſer, dann einen Palaſt mit allem Zubehör. Einige Zeit nachher kommen Kaufleute, welche dieſe Gegend oft durchzogen hatten, und ſind erſtaunt, hier einen Palaſt zu finden, wo ſonſt nur Wüſte war. Der Eigenthümer, vom Anführer der Karavane befragt, erzählt ihm in ſeiner Einfalt alles und zeigt ihm den Wunderſtein. Jener kauft ihn ihm ab, indem er ihm alles dafür gibt, was er beſitzt. Aber beim Erwachen findet ſich der frühere Beſitzer wieder mitten in dem Fluſſe auf ſeinem alten Grasplatze, und alle ſeine frühere Herrlichkeit iſt hin. (Der treuloſe Käufer hat entweder — wie jedoch die mongoliſche Sage nicht beſonders hervorhebt, wie in der ſechsten Sage und den dazu gehörigen europäiſchen, insbeſondere deutſchen Märchen, welche ich zu Vetâlapancaviṅçati, 5, behandeln werde — den Wunſchſtein benutzt, um ſich alles, was er gegeben, wieder anzueignen, den Verkäufer ſeines ganzen Eigenthums zu berauben und ihn in ſeine frühere Lage zu verſetzen, oder der Verluſt von allem, was durch Hülfe des Wunderſteins bewirkt iſt, wird als unmittelbare Folge des Verluſtes von dieſem ſelbſt vorausgeſetzt.) Nun erſcheinen aber die dankbaren Thiere von neuem, um ihm wieder zu ſeinem Stein zu helfen. Sie folgen dem Kaufmanne. Die Maus kriecht durch das Schlüſſelloch und ſieht den Wunderſtein an der Spitze eines Pfeiles, der in einem Reißhaufen ſteckt, neben welchem zwei Katzen angebunden liegen. Die Maus wagt ſich aus Furcht vor ihren natürlichen Feinden nicht an den Wunderſtein; Maus und Bär verzweifeln ſchon. Da räth der Affe der Maus, das Haar des Kaufmanns zu benagen (vgl. §. 40), während er ſchläft; infolge davon bindet dieſer die Katzen an ſein Bettkiſſen. Die Maus kann nun an den Reißhaufen, aber der Pfeil iſt zu hoch; ſie kann den Wunderſtein nicht erreichen. Neue Verzweiflung der Maus und des Bären; der Affe aber weiß wieder Rath. Die Maus muß im

Reißhaufen ſo lange wühlen, bis der Pfeil umfällt; nun bringt ſie den Wunderſtein bis zum Schlüſſelloch, kann aber nicht mit ihm hindurch kommen. Da wird ſie an einen Faden gebunden und, den Stein zwiſchen ihren vier Füßen, von dem Affen durch das Schlüſſelloch gezogen. Nun wandern die dankbaren Thiere mit ihrer Beute zurück. Der Affe ſetzt ſich auf den Bären und trägt den Wunderſtein im Munde. Die Maus legt ſich in des Bären Ohr. So trägt ſie der Bär durch einen Fluß; hier fragt er: «Wunderſtein, Affe, Maus! ich trag' euch alle drei; bin ich nicht ſtark?» Die Maus iſt vor Ermattung eingeſchlafen; der Affe will den Mund nicht aufthun, aus Furcht, den Wunderſtein zu verlieren. Da wird der Bär zornig und droht, ſie ins Waſſer zu werfen, wenn ſie nicht antworten. Da ruft der Affe vor Angſt: «wirf nicht!» und der Wunderſtein fällt aus ſeinem Munde ins Waſſer. Als ſie über den Fluß ſind, erzählt der Affe, was geſchehen, und verzweifelt nun ſelbſt, zu dem Wunderſteine wieder zu gelangen. Nun aber weiß die Maus Rath. Eilig und ängſtlich ſcheinend läuft ſie am Waſſer hin und her, bis die Waſſerthiere ſie fragen, was ſie beunruhigt. Da antwortet ſie: «es ziehe ein Heer heran und es gäbe keine andere Rettung für die Waſſerthiere, als eine Mauer zu hauen». Nun ſchleppen die Waſſerthiere unaufhörlich Steine aus dem Waſſer herbei und unter dieſen bringt ein Froſch auch den Wunderſtein. So bringen ſie ihn dann ihrem Wohlthäter zurück und dieſer erhält dadurch einen neuen Palaſt und eine göttliche Gemahlin."

Hier iſt außer der Dankbarkeit auch die Klugheit der Thiere verherrlicht und dazu ſind Züge verbunden, die ſich ſonſt in andern Märchen zerſtreut finden. Dieſes Märchen iſt verhältnißmäßig früh nach Europa gekommen, wahrſcheinlich durch die mongoliſche Herrſchaft in Rußland, von wo es ſich dann theils durch Uebergang ins Volk überhaupt, theils durch die vielfachen kaufmänniſchen Verbindungen mit dem Innern und dem Süden von Rußland nach dem Weſten verbreitete. Hiſtoriſch zuerſt tritt es uns in Italien entgegen, wo es Baſile (um 1600, † 1637) in ſeinem Pentamerone zerſtückt verwendet hat. Der Anfang er-

ſcheint im 25. Märchen, wo Nardiello einen Miſtkäfer, eine Maus und ein Heimchen kauft und freundlich behandelt; er läßt ſie vor der an Traurigkeit kranken Prinzeſſin tanzen, die darüber lacht und dadurch curirt wird (es ſind dies die Lachcuren, über welche, ebenfalls aus Indien ſtammend, §. 212 geſprochen werden wird), ſodaß er, des Königs Verſprechen gemäß, ſie eigentlich zur Frau erhalten müßte; aber der König iſt wortbrüchig; Nardiello geräth in große Gefahr, aus der ihn dann die treuen Thiere, denen er die Freiheit ſchenkt, retten, jedoch in einer Weiſe, an der der individuelle ſcurrile Geſchmack des Bearbeiters wol mehr Antheil hat, als irgendein Volk, in welchem die Dankbarkeit der Thiere einen ſo umgewandelten Ausdruck erhalten hätte. Der Schluß iſt im 31. Märchen verwendet. „Aniello verkauft ſein letztes Gut, einen Hahn, an zwei Hexenmeiſter, hört aber, daß dieſer den Wunderſtein im Kopfe habe.[1]) Er läuft infolge davon mit dem

[1]) Auch dieſe Anſchauung iſt weſentlich indiſch. Man glaubt in Oſtindien, daß die Schlangen ein Alter von einigen hundert Jahren erreichen und daß eine ſo alt gewordene Schlange Edelſteine von unſchätzbarem Werthe in ihrem Kopfe habe, vgl. Die vier Geheimrath-Miniſter. Aus dem Tamuliſchen überſetzt von Chriſtian Ayeen Rama (Hamburg 1855, S. 91, Note), auch Spence Hardy, Eastern Monachism, S. 316; Troyer, Râjatarangini, I, 2 und S. 324; Bhartrihari, II, 43 = Hitopadeça, I, 75; Pancatantra, I, 107; vgl. Bohlen zu der angeführten Stelle des Bhartrihari. Es iſt dies das sarpasya çiroratnam, „das Kopfjuwel der Schlange", im Raghuvança, 17, 63; das nâgaratna oder phanimani in der berliner Handſchrift des Pancatantra, 89ª, „das Schlangenjuwel", deſſen mythiſche Exiſtenz auch ſchon dem claſſiſchen Alterthum bekannt geworden war. Plin., N. H., XXXVII, 10, 57: „Draconitites sive draconitia e cerebro fit draconum; sed nisi viventibus abscisso nunquam gemmescit, invidia animalis mori se sentientis. Igitur dormientibus amputant. Sotacus, qui visam eam gemmam sibi apud regem scripsit, bigis vehi quaerentes tradit: et viso dracone spargere somnifica medicamenta atque ita praecidere. Esse autem candore translucido, nec postea poliri aut artem admittere; vgl. auch Salmas., Exercitatt., 275, a. fg.; Philostr., Apollon., VIII, 46. 47 ed. Kayser; Isidor., Origg., XVI, 13; Albert. Magn., De mineralib., II, 230; Bohlen citirt auch Posidipp., Epigr., 15ª, in der Anthol., II, 50. Von Neuern führe ich

Hahne davon und bemächtigt sich selbst des Wundersteins. Damit macht er sich jung und verschafft sich, wie im Ssiddi-kür, einen

---

Shakspeare, As you like, II, 1, an, eine, soviel mir bekannt, sehr isolirt stehende Stelle. Sein Vorkommen in armenischen Sagen betreffend, s. von Harthausen, Transkaukasia (Leipzig 1856), S. 318 und Anm.; auch im celtischen Märchenkreise, vgl. Mabinogion, I, 340. An diesen, im Kopf der Schlange sich erzeugen sollenden Wunderstein schließen sich einerseits andere Wundersteine, z. B. der, welcher zur Heilung des Schlangenbisses dienen soll (Ausland, 1856, Nr. 29, S. 677), wozu die ebenso dienenden Ringe gehören, Somadeva (Brockhaus) S. 39, Malavika und Agnimitra, S. 48 (Weber's Uebersetzung S. 60); ferner der schon §. 58 erwähnte, fast auf jeder Seite des Dsanglun vorkommende cintâmani (vgl. auch die mongolische Bearbeitung des Vikramacaritra bei Schiefner. Bulletin hist.-philolog. de l'Académie de St.-Petersbourg, 1857, S. 67), der alle Wünsche gewährt, der Mondstein candrakânta und Sonnenstein sûrya-kânta, mit welchem letztern der von der Sonne sûrya geschenkte syâmantaka des Krishna, welchen wir in einem spätern Theile dieses Werks in einem sehr interessanten Märchen wiederfinden werden, identisch scheint; das darin liegende syam-anta ist gebildet wie hem-anta, „Winter", und erinnert an ahd. sum-ar, zend. hâmin, „Sommer", sowie sanskr. syona, syûna (vielleicht für syam-ana), „Sonne" an ahd. sunna (und daneben sumna); das sanskr. syam hat eine Spur des zu diesen Derivationen gehörigen Begriffs vielleicht in der Bedeutung „betrachten, überlegen" bewahrt. Andererseits lag es nahe, das Entstehen des Juwels vom Kopfe der Schlange auch auf den anderer Thiere zu übertragen, wie hier mit dem Hahne, und damit hängt das in dem Märchen von Mayûravarman vorkommende Essen eines Pfauenkopfs zusammen, wodurch der Genießende zum König vorausbestimmt wird und das magische Schwert, die magischen Schuhe und Unsichtbarkeit erhält, Mackenzie Collection, I, 96; vgl. damit Rosen, Tûtînâmeh, II, 297. 298, wo derjenige, der den Kopf des Wundervogels ißt, ebenfalls König werden muß und auch wird; daran scheint sich erst das ähnliche Wundergüter bringende Essen von andern edeln Theilen, wie Herz und Leber, zu schließen, welches auch schon in indischen Märchen nachweisbar, am meisten in europäischen ausgebeutet ist (Grimm, KM., Nr. 60, russisch Dieterich Nr. 9, serbisch Wuk 26). Ueber Schlangensteine in europäischen Märchen wird insbesondere auf Val. Schmidt zu Straparola, I. 281, verwiesen, welches Werk mir leider nicht zugänglich ist; vgl. auch Grimm, DM., 1169, und Liebrecht, in Pfeiffer, Germania, 1848, VIII, 374.

prächtigen Palast. Die Zauberer jedoch verschaffen ihn sich auf ähnliche Weise, wie Aladdin's Zauberlampe. Wie im Ssiddi-kür erscheinen sie als Kaufleute. Nach Verlust des Steins befindet sich Aniello wieder in seinem alten elenden Zustande. Er verfolgt aber die Handelsleute und kommt ins Reich der Mäuse, die sich seiner annehmen und durch Benagen des Fingers des Zauberers — ähnlich wie im Ssiddi-kür — den Hahnenstein wieder erlangen."

Fast wörtlich wie im Ssiddi-kür findet sich das Märchen in Grimm, KM., Nr. 104; doch ist es in der neuesten Ausgabe ausgelassen. Er erhielt es aus der Schwalmgegend und, da sich eine absichtliche Täuschung, die man gegen ihn hatte üben wollen, nicht voraussetzen läßt, so ist wol anzunehmen, daß es von 1804 an, wo es durch Benjamin Bergmann in dieser Gestalt in Europa erst bekannt geworden war, bis zu der Zeit, wo es Grimm mitgetheilt ward, schon seinen Weg aus der Literatur ins Volk gefunden hatte. Schwerlich wird es ihn wieder verlassen und in 100 Jahren mag es sich deutschen Anschauungen schon so anbequemt haben, daß die dilettantischen Sammler, wenn sich unterdeß nicht klarere Begriffe über Volksmärchen verbreitet haben, als bisjetzt existiren, keinen Anstand nehmen werden, darin ein Product des deutschen Volksgeistes zu sehen.

Eine andere Sage von der Dankbarkeit der Thiere bieten der türkische und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, II, 27; Iken, Uebersetzung des Touti nameh, Nr. XXI, S. 90). Da dieser vermittelst der ältern entsprechenden persischen Werke sich an die sanskritische Çukasaptati und andere indische Erzählungssammlungen schließt, so ist schon dadurch wahrscheinlich, daß auch dieses Märchen indischen Ursprungs ist. Diese Vermuthung erhält fast Sicherheit durch den rein buddhistischen Zug des Fleischabschneidens (vgl. darüber §. 166), wodurch wir es zugleich als ein ursprünglich buddhistisches, wie gewöhnlich, erkennen. Endlich ist der Eintritt in den Dienst des Königs in Kâdiri's Darstellung ganz gleich mit der Geschichte vom treuen Viravara, welche wir (§. 168) ebenfalls als indische und zwar auch ursprünglich buddhistische kennen lernen werden. Das Märchen lautet nach Kâdiri, von dem

die türkiſche Darſtellung in dem hier mitgetheilten nicht abweicht, ungefähr folgendermaßen:

„Ein Prinz muß vor ſeinem Bruder, dem Könige, fliehen (vgl. unten §. 168). Einſt kommt er an das Ufer eines Teiches, wo eine Schlange einen Froſch im Munde hat. Der Prinz rettet den Froſch, ſcheut ſich dadurch aber, die Schlange ihrer natürlichen Nahrung beraubt zu haben, und gibt ihr von ſeinem eigenen Fleiſche, das er ſich aus dem Leibe ſchneidet (ganz buddhiſtiſch, ſ. §. 166). Aus Dankbarkeit verwandeln ſich Froſch und Schlange in Menſchen und treten in des Prinzen Dienſt. Der Prinz ſelbſt wird (bei Kädiri) hochbeſoldeter Söldner eines Königs, macht ſich aber anheiſchig, jeden Dienſt zu vollziehen. Einſt geht der König auf den Fiſchfang; von ungefähr fällt ſein Ring in den Fluß. Der Prinz ſoll ihn wieder holen. Da nimmt der verzauberte Froſch ſeine Froſchgeſtalt wieder an und holt ihn. Ein anderes mal wird des Königs Tochter von einer Schlange gebiſſen; keiner kann ſie heilen; der König verlangt es vom Prinzen; für dieſen vollzieht es die dankbare Schlange. Darauf erhält der Prinz die Prinzeſſin zur Frau und wird Statthalter des Königs. Alsdann verabſchieden ſich die dankbaren Thiere von ihm."

In einem neuern indiſchen Märchen (mitgetheilt am Schluß von Brockhaus' deutſcher Ueberſetzung des Somadeva, beſondere Ausgabe), welches §. 92 beſprochen wird, ſind ein Eichhörnchen, eine Biene und der Vogel Huma die dankbaren und hülfreichen Thiere.

Eins der wichtigſten der hierher gehörigen Märchen iſt „der Prinz von Sind und Fatime", in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XI, 216—223. Durch die, obgleich ziemlich dichte, arabiſche Hülle kann man doch auch hier den urſprünglich indiſchen Kern hindurchfühlen. „Der Prinz iſt auf dem Wege, die unbekannte Geliebte zu gewinnen; da begegnet er verhungernden Heuſchrecken, Elefanten und andern Thieren, denen er Nahrung gibt; Geiſtern, die er feſtlich bewirthet. Ein Greis warnt ihn vor ſeinem Unternehmen, aber er beharrt dabei; die Geiſter zeigen ihm die Wege, und ſie, ſowie die dankbaren Thiere führen die Auf-

träge aus, von deren Erfüllung sein Leben und die Gewinnung der Prinzessin abhängt. Die Heuschrecken sondern die Getreidearten, des Prinzen erste Aufgabe; die Elefanten und übrigen großen Thiere saufen den Wasserbehälter aus, den der Prinz trocken legen soll; die Geister bauen den Palast."

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von diesem Märchen eine ältere und vollere orientalische Form bisjetzt nicht nachweisen können; höchst wahrscheinlich wird sie uns jedoch einst in den Uebersetzungen der buddhistischen Schriften geboten werden. Denn ich bin überzeugt, daß sich alsdann noch mit viel überzeugenderer Gewalt nachweisen lassen würde, daß eine große Anzahl von europäischen Lieblingsmärchen daraus und aus dem eben aus Kâdiri mitgetheilten entsprungen sind.

Daran schließt sich zunächst Grimm, KM., Nr. 17 (vgl. III, 27); mit dem Ringe, den die dankbaren Fische bringen, ist es ganz wie im Tûtînâmeh; daß das Füllen der Säcke durch die Ameisen im deutschen Märchen nur eine Umwandlung der Aufgabe ist, die erst auf deutschem Boden entstand, zeigt das schwedische Märchen V, 6 (Oberleitner's Uebersetzung S. 104), wo, wie in Tausendundeine Nacht, der Getreidehaufen in seine verschiedenen Sorten zu sondern ist. Das Märchen von den dankbaren Thieren ist in diesem, wie in den meisten entsprechenden europäischen (s. dieselben bei Grimm, III, 105, und bei Oberleitner, Uebersetzung von Cavallius' und Stephen's Schwedischen Volksmärchen, S. 387), mit dem Märchen von den „treuen Brüdern" verbunden, dessen indisches Original ich im Verlauf dieses Werkes in einem am treuesten in Südindien erhaltenen nachzuweisen versuchen werde. Ob das von Grimm und Oberleitner damit verglichene von Asokadatta und Vidschayadatta in Somadeva's Märchensammlung, II, 142, damit verwandt ist, ist mir noch zweifelhaft; auf jeden Fall liegt seine Form bei weitem weiter ab, als die der von mir zu vergleichenden. Den Gegensatz zu diesem „von den treuen Brüdern" bildet das ursprünglich ebenfalls indische „von den untreuen Brüdern", welches nicht minder reich verzweigt (es gehört unter andern dazu Grimm, KM.,

Nr. 7, „die beiden Wanderer", vgl. III, 188, wo jedoch das gleichfalls urſprünglich indiſche Märchen „vom Handwerksneid" hinzugetreten iſt). In das zunächſt verglichene, Nr. 17, iſt auch das Märchen „vom Beſitz der Thierſprache" eingeflochten, deſſen indiſches Original wir ebenfalls im Verlauf dieſer Unterſuchungen kennen lernen werden. Vgl. dazu zunächſt Gesta Romanorum, bei Gräße, II, 190, und Wuk, Nr. 3, wo es mit der in §. 36 kennengelernten Rettung der Natter vom Feuertode in der Fabel „vom undankbaren Thiere" verbunden iſt.

Eben hierher gehört auch Grimm, Nr. 62, vgl. III, 110; die Aufgaben, deren Ausführung die dankbaren Thiere übernehmen, ſind variirt; vgl. Cavallius bei Oberleitner, 103 fg., wo, wie hier, die Biene hinzugetreten und auf ſehr ſinnige Weiſe hülfreich iſt; vgl. auch Grimm, Nr. 105, und dazu III, 184, ſowie §. 150.

Hierher ferner „Vierzig Veziere", überſetzt von Behrnauer, S. 254 fg., wo Jagdhund, Kätzchen und Mäuſe helfen.

Wie die Aufgaben mit reicher Phantaſie variirt werden, ſo auch die dankbaren Geſchöpfe; an die Stelle der Thiere treten Feen und andere übermenſchliche Geſchöpfe der Phantaſie (vgl. Baſile, Pentamerone, 37; Grimm, Nr. 24 (III, 40), und viele andere. [1]) Das Märchen dringt ferner in andere Kreiſe (Penta-

[1]) Ich kann nicht umhin, hier ein armeniſches Märchen zu erwähnen, welches Herr von Harthauſen (Transkaukaſia, S. 333) mittheilt:

„Einſt reitet ein wohlhabender Mann durch einen Wald; da findet er einige Männer, welche einen bereits verſtorbenen Mann noch nachträglich an einen Baum aufgehangen haben und den Leichnam entſetzlich ſchlagen. Als er ſie fragt, was ſie zu einer ſolchen Entweihung des Todten triebe; antworten ſie: «er ſei ihnen Geld ſchuldig geblieben und habe ſie nicht bezahlt». Da bezahlt er ihnen die Schuld und begräbt den Todten. Jahre vergehen, er wird allmählich arm. In ſeiner Vaterſtadt aber wohnt ein reicher Mann, der eine einzige Tochter hat, der er gern einen Mann geben möchte. Allein ſchon fünf Männer waren in der Hochzeitsnacht geſtorben und keiner wagt mehr, um ſie zu freien und ihr zu nahen. Nun wirft der Vater ſein Auge auf dieſen arm gewordenen Mann und bietet ihm die Tochter an. Der iſt aber zweifel-

merone, 38; Grimm, Nr. 25, III, 44), wo zugleich die Räthselfragen eingedrungen sind, die ebenfalls ursprünglich aus Indien

---

haft, ob er sein Leben wagen soll, und bittet um Bedenkzeit. Nun kommt eines Tages ein Mann zu ihm und bietet sich ihm zum Diener an. «Wie sollt' ich dich in Dienst nehmen, da ich ja so arm bin, daß ich mich kaum selbst ernähren kann?» «Ich verlange von dir keinen Lohn, keine Kost, sondern nur die Hälfte von deinem künftigen Hab' und Gut». Sie werden darum einig, nun räth ihm der Diener zu jener ihm angebotenen Heirath. In der Hochzeitsnacht stellt sich der Diener mit einem Schwerte ans Brautgemach. «Was willst du?» — «Du weißt, nach unserm Uebereinkommen gehört mir die Hälfte von deinem künftigen Hab' und Gut, ich will das Weib jetzt nicht, aber ich will hier frei stehen bleiben». — Als nun die Neuvermählten entschlafen, kriecht eine Schlange aus dem Munde der Braut hervor (vgl. die buddhistische Sage §. 92), um den Bräutigam zu Tode zu stechen, allein der Diener haut ihr den Kopf ab und zieht sie heraus. Nach einiger Zeit verlangt der Diener die Theilung alles Hab' und Guts, es wird alles getheilt; nun fordert er auch die Hälfte des Weibes. «Sie soll, den Kopf nach unten, aufgehangen werden, ich werde sie mittendurch spalten». Da gleitet ihr die zweite Schlange zum Munde heraus. «Es war die letzte; von nun an kannst du ohne Gefahr und glücklich mit deinem Weibe leben! Ich aber fordere von dir nichts! Ich bin der Geist des Mannes, dessen Leichnam du einst von der Schande und Qual des Schlagens errettet und fromm begraben hast». Damit verschwand er."

Es ist dies wesentlich dasselbe Märchen, welches dem alten französischen Ritterroman vom Herzog Herpin von Bruges und seinem Sohn Lyon zu Grunde liegt; es ist im einzelnen eigenthümlich genug, um zu beweisen, daß es von diesem ganz unabhängig ist. Dadurch wird die Vermuthung höchst wahrscheinlich, daß es eine Form des Originals von diesem ist und daß auch diese mittelalterliche Conception, wie so viele andere schon nachweislich, aus dem Orient stammt. Zu vollständiger Sicherheit kann sie natürlich erst erhoben werden, wenn sich in der orientalischen Literatur die Originalform wiederfindet. Allein sie wird schon fast vollständig zu Gunsten der Priorität des orientalischen Märchens durch die Vergleichung des russischen von Sila Zarewitsch und Iwaschka mit dem weißen Hemde (bei Dietrich, Nr. 16) entschieden. Denn dieses bildet augenscheinlich das Mittelglied zwischen der armenischen (orientalischen) und occidentalischen Fassung und neigt sich in dem wesentlichen Moment noch bei weitem mehr zu jener als zu dieser. In unwesentlichen Momenten ist es umgewandelt und zeigt, daß es, einige Zeit von seiner Quelle abgelöst,

ſtammen und §. 166 berührt werden ſollen. Ferner treten an die Stelle der dankbaren die hülfreichen Thiere überhaupt, die an und für ſich, ohne beſonders verpflichtet zu ſein; der bedrückten Unſchuld helfen, wie im Aſchenputtel (Grimm, Nr. 21, III, 34; Wuk, Nr. 32, S. 190; Pentamerone, 6). Es zeigen dieſen Zuſammenhang insbeſondere die Aufgaben, wie z. B. das Sondern der Erbſen; vgl. auch Grimm, Nr. 186, wo das Ausſchöpfen des Teiches und das Bauen des Palaſtes noch ganz wie in dem aus Tauſendundeine Nacht hervorgehobenen Märchen. Faſt ganz ohne Motiv, blos etwa aus Familienanhänglichkeit, iſt der geſtie-

---

im ruſſiſchen Volksſtrom getrieben hat. Man vgl. auch Straparola, XI, 2, deſſen Hierhergehörigkeit ſonderbarerweiſe bisjetzt nicht bemerkt iſt. Die armeniſche Form hat übrigens drei Anklänge an Indiſches, durch welche das Ganze vielleicht veranlaßt iſt. Die Mishandlung des Leichnams des Schuldners durch ſeine Gläubiger erſcheint in der §. 10 erzählten Legende; das Befreien der Braut von der Schlange errettet von der Befreiung der Bräute von Râkſchaſa's, wie z. B. in dem Märchen von Vidûſhaka (Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 92. 93) u. a. Das Auskriechen der Schlange aus dem Munde erinnert an Pantſchatantra, III, 10, §. 155.

An den franzöſiſchen Roman ſchließt ſich „Rittertreue" in: von der Hagen, Geſammtabenteuer, Nr. VI; vgl. über beide von der Hagen, I, S. XCVI—C; wie gewöhnlich, iſt das orientaliſche Märchen im Occident in die Sphäre der Ritterſchaft gehoben. Der Schuldner iſt ein Ritter, deſſen Leiche im franzöſiſchen Roman ſchon zehn Jahre im Rauche hängt, in der deutſchen Darſtellung ſogar im Miſt verſcharrt iſt. Der Befreier iſt ein Ritter, der ſich durch ſein verſchwenderiſch ritterliches Leben arm gemacht hat. Der Ausgelöſte verhilft ebenfalls zu einer Frau — einer Königstochter im Roman, einer reichen Jungfrau im deutſchen Gedichte. Auch hier bedingt er ſich die Hälfte des Gewinns aus und fordert im deutſchen Gedichte die Frau, offenbart ſich aber alsdann Bemerkenswerth iſt, daß das Fordern der Frau im Deutſchen und bei Straparola eigentlich keinen Sinn hat, wol aber die Forderung der Theilung derſelben in der orientaliſchen Faſſung, wodurch erſt alle Gefahr vollſtändig beſeitigt wird. Die orientaliſche gibt ſich dadurch ziemlich ſicher als Original zu erkennen, vgl. jetzt noch die mir eben zugeſandte Abhandlung von R. Köhler in Pfeiffer, Germania, III, 199—209, und füge hinzu das böhmiſche Märchen in Boženy Němcové, Národni Bachorky a Pověsti (Prag 1854, V, 27—40.

felte Kater (Straparola, XI, 1; Pentamerone, 14; Perrault, Chat botté; Cavallius, Schwediſche Volksſagen und Märchen, von Oberleitner, Nr. XII, und die Nachweiſe dazu; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, überſetzt von Liebrecht, S. 286; Grimm, KM., III, 288) ſeinem eigentlich undankbaren Herrn hülfreich, ſodaß das Märchen hier wieder zu dem Gegenſatz zurückkehrt, der in demjenigen hervortritt, welches zu dieſem langen Excurs die Veranlaſſung gegeben hat, „dem der Dankbarkeit der Thiere und der Undankbarkeit der Menſchen".

Schließlich will ich übrigens nicht unbemerkt laſſen, daß mir keineswegs entgeht, daß der Gedanke von der Dankbarkeit der Thiere allen Anſpruch darauf hat, für einen allgemein menſchlichen gelten zu können, ſich alſo auch in unabhängig voneinander entſtandenen Gebilden auszuſprechen vermag, und daß ich nicht verkenne, daß Aesop. Fur. 215, Cor. 303, ſowie Fur. 418, Cor. 307, und Fur. 23, Cor. 147, vom dankbaren Adler (aus Aphthonius, 3. Jahrhundert, und Aelian, De propr. anim., 17, 37, 2. Jahrhundert), von welchem wir weiterhin §. 150 und 201 ſprechen werden, unabhängig von einer verwandten, wahrſcheinlich indiſchen Fabel (ſ. a. a. O.) entſtanden ſein können. Einem andern Gedankenkreiſe gehört Babr. 74; Aesop. Fur. 278, Cor. 194, an, woraus Grimm, KM., Nr. 176 entſtanden iſt (vgl. Grimm, III, 248).

§. 72. Wir kehren zu den andern ſanskritiſchen Recenſionen des Pantſchatantra zurück. Hier erzählt Damanaka ſogleich die neunte Fabel (unſerer Ueberſetzung und bei Koſegarten). Dieſe erſcheint, außer in allen ſanskritiſchen Texten, auch bei Somadeva und im Kalilah und Dimnah. Sie gehört alſo zu dem älteſterreichbaren Beſtand. In der Darſtellung ſtimmt die berliner Handſchrift, die ausführlicher iſt, an einer Stelle faſt genau mit Somadeva und erweiſt ſich dadurch als alt. Dubois' Pantſchatantra hat ſie nicht; daraus folgt, bei ſeinem Verfahren, aber nicht einmal, daß er ſie nicht in ſeinen Originalen fand; er hat ſie wegen ihres geringen Werthes und ihrer Häßlichkeit vielleicht abſichtlich (vgl. Anvár-i-Suhaili) ausgelaſſen.

Im Kalilah und Dimnah erſcheint (Wolff, I, 59; Knatchbull, 126) ſtatt der Wanze ein Floh (aber Knatchbull hat ſtatt der Laus eine Wanze, bug), entſchieden beſſer, vielleicht aber willkürliche Veränderung, da ſie ſowol vom ſanskritiſchen Pantſchatantra als von Somadeva abweicht. Mit Kalilah und Dimnah (bei Wolff) ſtimmen faſt genau Symeon Seth, S. 22; Johann von Capua, d., 1, b.; deutſche Ueberſetzung, Ulm 1483, E., V, a.; die ſpaniſche Ueberſetzung, XVI, a., verfährt ſehr frei und hat willkürlich geändert; danach faſt wörtlich Firenzuola, 49; ihm folgt ſo ziemlich Doni, 75.

Im Anvár-i-Suhaili iſt an die Stelle dieſer häßlichen Fabel eine andere geſetzt. „Eine Schildkröte lebt in Freundſchaft mit einem Skorpion. Sie reiſen zuſammen in ein anderes Land und müſſen über einen Fluß ſetzen; die Schildkröte nimmt den Skorpion auf den Rücken. Plötzlich fühlt ſie, daß der Skorpion ſie ſtechen will. Sie macht ihm Vorwürfe; der Skorpion antwortet: «ſeine Natur treibe ihn, zu ſtechen, ohne Rückſicht, ob Freund oder Feind». Die Schildkröte erkennt daraus, daß, wer mit Böſen umgeht, ſich ſelbſt in Gefahr begibt" (Anvár-i-Suhaili, 133; Livre des lumières, 107; Cabinet des fées, XVII, 255). Auf die Bildung dieſer Fabel mag die äſopiſche von der Maus und dem Froſch eingewirkt haben (Robert, Fables inédites, I, 257 fg.).

Auch im Hitopadeſa fehlt dieſe Fabel des Pantſchatantra, vielleicht aus demſelben Grunde, doch findet ſich eine auf demſelben Gedanken beruhende (I, 4, bei Max Müller S. 25), welche ich in der Einleitung zum zweiten Buche des Pantſchatantra (vgl. §. 120) erwähnen werde.

§. 73. Unmittelbar auf die neunte folgt in allen ſanskritiſchen Handſchriften die zehnte Erzählung des Koſegarten'ſchen Textes. In der berliner Handſchrift iſt der Uebergang deutlicher. Sie fehlt bei Somadeva, bei Dubois und im Kalilah und Dimnah. Wir können daraus folgern, daß ſie verhältnißmäßig ſpät — auf jeden Fall erſt nach dem 12. Jahrhundert (Somadeva's Zeit) — eingeſchoben iſt. Dagegen erſcheint ſie im Hitopadeſa zwar nicht an der Stelle, welche dem Pantſchatantra entſprechen würde, wol

aber als achte im dritten Buche (Max Müller, 7, S. 125). Daraus dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß sie zur Zeit der Abfassung des Hitopadesa schon ihre Stelle im Pantschatantra hatte; daß sie im Hitopadesa an einer andern Stelle steht, spricht nicht dagegen, da hier viele Umstellungen vorgenommen worden sind.

Dieselbe Fabel erscheint auch in dem türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, II, 146; Iken's Uebersetzung, XVII, 77). Danach ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie aus derselben indischen Quelle, aus welcher sie in das Tûtînâmeh überging (§. 71. 57), auch in das Pantschatantra herübergenommen ward. Die Darstellung im Tûtînâmeh weicht nur insofern vom Pantschatantra ab, als sie sich dem Hitopadesa theilweise nähert.

Die Fabel stammt, wie mir scheint, aus einer buddhistischen, deren Anfang jedoch nur in ihr verwendet wurde und eine andere Entwickelung erhielt; sie lautet bei Spence Hardy, Manual of Budhism, 472, folgendermaßen: „Einst in der Nacht kam ein Schakal in eine Stadt, fand Ueberreste von Palmwein und betrank sich. Als er wieder zur Besinnung kam, war es Tag und es ward ihm sehr angst; er bot einem Brahmanen 200 Goldstücke, wenn er ihm aus der Stadt helfen wolle. Der Mann nahm ihn bei den Beinen, um ihn aus dem Thore zu schleppen; da sagte der Schakal: «Ist das eine passende Art, mich zu schleppen, wo ihr so viel Gold zum Lohn erhaltet?» Darauf schlug er das Thier in sein Oberkleid und nahm es auf die Schulter. Als sie außerhalb des Thores waren, fragte der Mann, «ob er es hier niedersetzen solle?» Der Schakal sagte: «der Platz sei zu frei gelegen, um so viel Gold zu zeigen; er müsse ihn weiter tragen». Später sagt der Schakal: «er möchte warten, er wolle das Gold holen». Er wartete; der Schakal ließ sich aber nicht wieder sehen. Ein Baumdeva macht sich nun über ihn lustig. «Wie er glauben könne, daß ihm ein Schakal 200 Goldstücke bringen werde, da er nicht 200 Kupferstücke habe».“

Mit dieser Fabel hat die unserige speciell weiter nichts gemein, als das Gerathen eines Schakals in eine Stadt und seine

Angſt, wieder herauszukommen. Davon, daß er eine Farbe erhält, die ihn unkenntlich macht und er infolge davon als Thierkönig auftritt und agirt, bis er ſich durch ſein Geſchrei verräth, hat die buddhiſtiſche Fabel nichts. Dieſe Entwickelung kann durch fremden Einfluß herbeigeführt ſein und ſie erinnert ſo ſehr an mehrere äſopiſche, daß man wol nicht umhin kann, eine von ihnen als in Indien bekannt und bei Geſtaltung unſerer Fabel wirkſam vorauszuſetzen; derart iſt die Dohle, die ſich weiß färbt und unter den Tauben lebt, bis ſie ſich durch ihr Gekrächz verräth (Fur. 253, Cor. 101); der Eſel in der Löwenhaut (ſ. §. 188); der Wolf unter den Löwen (Babr. 101); die Katze, die ſich mit Mehl weiß färbt und die Mäuſe täuſcht (Phaedr., IV, 1; vgl. Vartan, XV fg.; Robert, Fables inédites, I, 216); Wolf im Schafpelz (Cor. 270). Unter dieſen war „der Eſel in der Löwenhaut", wie wir a. a. O. ſehen werden, ſicherlich in Indien bekannt, vielleicht auch andere. Uebrigens iſt nicht zu verkennen, daß in ihren Einzelheiten die Fabel des Pantſchatantra ganz ſelbſtändig iſt. An die indiſche Form, welche durch Vermittelung des Tûtînâmeh im Occident bekannt wurde, ſchließt ſich die Fabel bei Nicephorus Gregoras (14. Jahrhundert), Hist. Byz., VII (Halm, 87), wo die Katze in den Kübel eines Schuſters fällt und nun die Nonne ſpielt. Dieſe Fabel iſt dann im RF. weiter ausgeführt (Grimm, RF., 365—369). Unzweifelhaft gehört auch dazu Renart, Br. 17, wo Renart, Hühnern nachgehend, in die Kufe eines Färbers geräth und glänzend gelb und unkenntlich wird, vgl. Grimm, RF., CCLXXIII und CXXVIII, und Weber, Indiſche Studien, III, 349. 366.

An die buddhiſtiſche Form ſchließt ſich, obgleich ſtark verändert, doch unzweifelhaft „der Fuchs" im Sindabadkreiſe (vgl. Nachtrag, wo ich die buddhiſtiſche Form aus chineſiſcher Quelle mittheile), Syntipas (Sengelmann, 171); Sandabar (ebend. 73); Sieben Veziere, (Bresl.) XV, 158; Conde Lucanor, XLIII (bei Puibusque XXIX), vgl. Keller, Romans, CLII, Dyocl., 48; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 383.

§. 74. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra und ſo auch bei Somadeva, deſſen abgekürzter Auszug jedoch hier von

keiner Bedeutung ist, geht Damanaka nun sogleich zum Stiere. Das Kalilah und Dimnah dagegen hat hier noch ein sehr angemessenes Moment: der Löwe will nämlich den Stier zur Rede stellen und ihn dann frei gehen lassen. Dies weiß Damanaka geschickt zu hintertreiben. Obgleich die bisjetzt bekannten sanskritischen Texte des Pantschatantra hiervon keine Spur zeigen, so hat es doch der Hitopadesa, II, Str. 136 fg. bis hinter Str. 139 (Max Müller's Uebersetzung, S. 96—97, 3), und es ist also selbst noch in ziemlich späten Texten des Pantschatantra gewesen. Das Bestreben, die Geschichten zu häufen, hat die Verkürzung des Rahmens herbeigeführt.

§. 75. Im Hitopadesa ist noch ein Moment hinzugefügt: der Löwe will nämlich nun auch erst sehen, was der Stier ihm zu thun vermöge. Damit auch dies seinen Plan nicht störe, bemerkt Damanaka, daß sich nicht errathen lasse, was jemand vermöge, und erzählt zum Beleg die §. 82 zu besprechende zwölfte Fabel des Pantschatantra. Sowol diese Ergänzung als Umstellung gehört entweder dem Bearbeiter des Hitopadesa selbst, oder dessen anderer Grundlage an. Erst nach Erzählung jener Fabel wird im Hitopadesa der Rahmen wieder conform mit dem des Pantschatantra; geht aber von da, ohne durch eine Geschichte weiter unterbrochen zu werden, bis an das Ende. Obgleich dies einigermaßen an das Rahmenverhältniß im südlichen Pantschatantra erinnert (vgl. §. 66), so dürfen wir doch weder mit Sicherheit, noch selbst mit Wahrscheinlichkeit daraus schließen, daß der Hitopadesa hierin einer Recension des Pantschatantra gefolgt sei. Denn in den Ausflüssen des Grundwerks, die wir im allgemeinen als die älteste erreichbaren erkennen werden, wird der Rahmen bis zum Ende noch mehrfach durch Erzählungen unterbrochen. Da jedoch unsere Untersuchungen im allgemeinen das Resultat ergeben werden, daß die Einzelerzählungen erst allmählich in den Rahmen eingeflochten sind, so läßt sich die Möglichkeit, daß der Hitopadesa und das südliche Pantschatantra auf einer Recension ruhen, die in diesen Stadien noch keine Erzählungen eingeschoben hatte, ebenso wenig mit vollständiger Sicherheit in Abrede stellen.

§. 76. In der Unterhaltung des Damanaka mit dem Stiere, welche im Kalilah und Dimnah ausführlicher ist als in den Sanskrittexten, und in der berliner Handschrift wiederum ausführlicher als in dem Kosegarten'schen Texte und in den hamburger Handschriften, hat die berliner Handschrift hinter Kosegarten, Str. 375, eine Strophe, welche auch im Hitopadeśa, IV, 101, und Paddh. Hanśânyokti (Böhtlingk in: Bulletin de l'Acad. de St.-Petersb., 1850, VIII, nr. 10) erscheint:

„Die dumme Gans, die in der Nacht, nach Lotusstengeln umschauend, in der Sterne Widerschein biß und sich getäuscht sieht, läßt aus Furcht vor Täuschung bei Tage sogar die weißen Lotus stehen: so fürchtet, wen Betrüger einmal schreckten, selbst bei dem Wahrheitliebenden nur Ränke."

Diese Strophe findet sich in der arabischen Bearbeitung in eine vergleichsartig erzählte Geschichte verwandelt (Wolff, I, 68; Knatchbull, 133). Bei Symeon Seth fehlt sie, wie überhaupt der Rahmen sehr gelitten hat. Dagegen hat sie auch Johann von Capua, d., 2, b., die deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, E., VIII, a.; Anvár-i-Suhaili, 142; Livre des lumières, 111; Cabinet des fées, XVII, 278. Wie hier, so stimmt die berliner Handschrift in diesem Stadium des Rahmens — in Abweichung von Kosegarten's Text und den hamburger Handschriften — auch noch mit Kalilah und Dimnah bei Wolff, I, S. 72, Z. 1 v. u. fg. und Hitopadeśa bei Max Müller, S. 101, 21, überein, ferner mit dem Hitopadeśa in Bezug auf Str. II, 153. 154 (fehlen jedoch beide in Galanos' Uebersetzung), sodaß man deutlich sieht, daß die Form des Rahmens in der berliner Handschrift älter ist als die in den hamburger Handschriften und bei Kosegarten. Dagegen hat sie hier eine Fabel — soviel bisjetzt bekannt — ganz allein, woraus wir natürlich schließen, daß sie ein verhältnißmäßig sehr später Zusatz ist; sie findet sich übersetzt im dritten Nachtrage zum ersten Buche. Verwandt sind mit ihr und wol weitere Entwickelungen derselben zwei miteinander verknüpfte Fabeln im dritten Buche des Hitopadeśa, welche bei Max Müller (S. 116) unter Nr. 5 zusammengefaßt sind. Die erste erzählt, „wie ein Schwan

und ein Rabe auf einem Baume sitzen, unter dem sich ein Wanderer niedergelegt hat. Der mitleidige Schwan breitet die Flügel aus, um ihn vor der Sonne zu schützen; der Rabe macht ihm, als er gähnt, etwas in den Mund und fliegt davon. Der Wanderer blickt auf, und da er nur den unschuldigen Schwan sieht, schießt er ihn todt". Es ist dies augenscheinlich nur eine andere Form der im Pantschatantra vorliegenden; eine dritte ist die im Hitopadesa nachfolgende. „Die Vögel ziehen am Feste ihres Königs in Procession zum Meeresufer; Wachtel und Rabe zusammen. Unter ihnen geht ein Hirt mit einem Milchtopfe auf dem Kopfe. Der Rabe frißt daraus. Da setzt der Hirt den Topf auf die Erde und blickt in die Höhe. Der schnelle Rabe war davongeflogen; die langsame Wachtel wurde gefangen."

Diese drei Formen gehören augenscheinlich zu Aesop. Fur. 191, Cor. 60, wo Gänse und Kraniche auf einer Wiese weiden und, als die Jäger kommen, die leichten Kraniche davonfliegen, die schweren Gänse aber gefangen werden. Der indischen Form näher steht Syntipas (von Matthäi), 60, wo Schwäne und Gänse, und jene fliehen; noch mehr Loqmân, 4, wo Gans und Schwalbe freundschaftlich zusammen leben; als aber der Jäger kommt, fliegt die leichte Schwalbe davon, die Gans wird getödtet. Nahverwandt ist Phaedr. (von Dreßler), VII, 22.

§. 77. Im Anvár-i-Suhaili sind in diesem Stadium des Rahmens noch drei Fabeln eingeschoben. S. 144 (Livre des lumières, 112; Cabinet des fées, XVII, 277) „Falke und Huhn". Jener macht diesem Vorwürfe, daß es undankbar gegen die Menschen sei; diese pflegten es so sorglich, aber wenn sie es fangen wollten, so flöge es weg und widersetze sich, soviel es vermöge. Er selbst (der Falke) zeige sich dagegen für die geringe Pflege dankbar, jage für sie und komme auf den leisesten Ruf. Das Huhn antwortet: „es habe auch noch keinen Falken am Spieße oder in der Pfanne braten sehen". Es ist dies die Fabel Nr 61 bei Dreßler, Phaedr., S. 204; Galfred., 63; Nic. Pergam., 55, 72; Ysopet, I, 56; Lafontaine, VIII, 21 (vgl. Robert, Fables

inédites, II, 164—167). Sie beruht auf dem Gegensatze der zur Nahrung gemästeten Thiere zu den zur Arbeit nur eben genährten, wie er insbesondere in Aesop. Fur. 72, Cor. 362, und Fur. 131, Cor. 176 (vgl. Aelian Varr. Hist., X, 5; Clemens Alex. Strom., S. 718., bei Cor. a. a. O.) in Bezug auf das Schwein (vgl. auch Robert, Fables inédites, II, 139) und Fur. 61, Cor. 174 in Bezug auf das Kalb und den Pflugstier hervorgehoben ist. Beide Thiere erscheinen fast ganz ähnlich in der Thierfabel, welche in Buddha's Munika Jâtaka erzählt wird (Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 112, 4, vgl. auch Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 288). „In einer seiner frühern Existenzen war Buddha ein Stier und hatte einen jüngern Bruder. Dieser beklagte sich, daß sie schwer arbeiten müßten und nur Gras als Futter erhielten, während das Schwein, das ihr Herr gekauft, mit allen Arten von Leckerbissen gemästet würde und nichts zu thun brauche. Buddha antwortet: «er möge des Schweines Los nicht beneiden; es werde ihm schlimm genug ausgehen». Und so geschah es auch: einige Zeit darauf war die Hochzeit der Tochter vom Hause, und das Schwein wurde zum Festmahle geschlachtet." Augenscheinlich ist diese Fabel eine etwas umgewandelte Verbindung von Aesop. Fur. 61 mit 72 oder 131, und schwerlich irren wir, wenn wir diese oder eine schon daraus umgestaltete Form zur Zeit, als sich diese buddhistische Fabel bildete, schon als in Indien bekannt voraussetzen. Mit der buddhistischen Form stimmt fast wörtlich überein die hebräische von Berachia ben Natronai bei Carmoly, S. 3 (mir nur durch die Mittheilung bei Edelestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 26. 27 bekannt; vgl. auch denselben über die übrigen hierher gehörigen Fabeln S. 20, Note). Er hat nur statt der beiden Stiere eine Eselin und einen jungen Esel. Er lebte wahrscheinlich im 12. oder 13. Jahrhundert in der Provence. An eine unmittelbare Bekanntschaft mit der buddhistischen Form ist natürlich nicht zu denken; vielleicht aber an eine durch andere orientalische Literaturen oder Uebergänge vermittelte.

Die zweite Fabel „von der schatzzeigenden Nachtigall" (An-

vár-i-Suhaili, 147; Livre des lumières, 114; Cabinet des fées, XVII, 284) wird §. 159 beſprochen werden.

Die dritte (Anvár-i-Suhaili, 151; Livre des lumières, 116; Cabinet des fées, XVII, 290) iſt ſchon oben §. 62 angeführt.

§. 78. Es folgt in den ſanskritiſchen Texten die elfte Fabel unſerer Ueberſetzung: „der Löwe, ſeine Diener und das Kameel". Sie erſcheint auch bei Somadeva und im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, 104), jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (ſ. §. 68); ferner im Kalilah und Dimnah (Wolff, I, 78; Knatchbull, 138; Symeon Seth, S. 25; Johann von Capua, d., 3, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, F., I, 6, ſtark verändert; noch ſtärker iſt die Veränderung, augenſcheinlich aber unter Einfluß der deutſchen Ueberſetzung entſtanden, in der ſpaniſchen Ueberſetzung XVII, 6 fg.; daran reihen ſich Firenzuola, 57; Doni, 54. — Anvár-i-Suhaili, 153; Livre des lumières, 118; Cabinet des fées, XVII, 294). Sie iſt dadurch als zum älteſten Beſtand gehörig geſichert. Sie findet ſich auch im Hitopadeſa, jedoch als zweite im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung S. 168); ſie fehlt zwar hier in der perſiſchen und der darauf beruhenden hinduſtaniſchen Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 251. 252), doch iſt dieſe Auslaſſung wol nur zufällig oder willkürlich.

Dieſe Fabel iſt gleichſam das Prototyp von des Stieres eigenem Schickſal, und dies tritt noch beſtimmter in der ausführlichern Darſtellung der berliner Handſchrift hervor. Eine Nebenform dürfen wir in der 16. unſerer Ueberſetzung erkennen. Beide halte ich für innig verwandt mit IV, 2, und alle drei für hervorgegangen aus Aeſop's Fabel vom kranken Löwen (vgl. §. 181). Einzelne Wendungen — insbeſondere in der ausführlichern Darſtellung der berliner Handſchrift —, welche mit IV, 2, die unzweifelhaft auf jener äſopiſchen beruht, übereinſtimmen, ſowie der Umſtand, daß im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra der Löwe nur krank wird (noch nichts von dem Kampfe mit dem Elefanten vorkommt), endlich das Verhältniß von I, 16, welche gleichſam das Mittelglied zwiſchen IV, 2 und I, 11 bildet — in I, 16 frißt der Wolf das Herz, wie in IV, 2, und das gefreſſene Thier

ist ein Kameel, wie in I, 11 —, machen mir diese Vermuthung fast zur vollständigen Gewißheit. Von einigem Einfluß war auch vielleicht IV, 10 (§. 196).

Die Darstellung der Fabel ist in den angeführten Stellen im wesentlichen gleich, im einzelnen jedoch verschieden; die ausführlichste und im allgemeinen zugleich beste — jedoch in Bezug auf den Raben statt des Fuchses als Intriguanten nicht zu loben — ist die im Kalilah und Dimnah; auch was sich hier mehr findet, trägt ganz indischen Charakter; so z. B. ist Wolff, I, S. 78 fg., Z. 5 v. u., Knatchbull, 141, 12 fg. = Pantschatantra, III, Strophe 81. Die schlechteste Fassung hat das südliche (Dubois') Pantschatantra; in ihr ist das wesentlichste Moment, daß sich das Kameel verführen läßt, sich selbst anzubieten, ganz verdunkelt.

An diese Fabel schließt sich Bahar Danush, II, c. 19; vgl. auch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 37, Note 1, und Lancereau zu seiner französ. Uebersetzung des Hitopadesa, S. 253.

§. 79. Unmittelbar hinter dieser Fabel hat Johann von Capua eine Stelle, welche sowol in Silv. de Sacy's Ausgabe des Kalilah und Dimnah, als in der alten griechischen Uebersetzung und in Husain Vaïz' Bearbeitung fehlt. Sie lautet (d., 5, a., 3): „Dicitur autem melior omnium regum est qui aquilae similatur in cujus circuitu sunt cadavera, pejor vero omnium est: qui similatur cadaveri in cujus circuitu sunt aquilae". Trotz der Abweichung im einzelnen entspricht sie augenscheinlich der 335. und 336. Strophe des Pantschatantra, sodaß sich auch hier Johann von Capua oder vielmehr die von ihm übersetzte hebräische Uebersetzung als treuerer Reflex der ältesten arabischen Bearbeitung und somit des indischen Grundwerks kund gibt.

§. 80. Die ebenerwähnten beiden Strophen 335. 336 erscheinen in der berliner Handschrift nicht selbst, sondern ihr Gedanke ist in Prosa ausgedrückt — vielleicht war dies auch in dem indischen Grundwerke der Fall, s. den vorigen Paragraphen — und dann folgt sogleich als Beleg desselben eine Fabel, mit welcher, soviel mir bisjetzt bekannt, diese Handschrift wiederum ganz allein steht (s. dieselbe, 4. Nachtrag zum ersten Buche). Sie ist

mit der vorigen verwandt, gewissermaßen das Gegenstück dazu, indem der Bedrohte sich rettet. Da sie in keinem mir bekannten Ausflusse des indischen Grundwerks erscheint, so haben wir sie als einen verhältnißmäßig spätern Zusatz anzusehen.

Eine Nebenform derselben scheint mir die im südlichen (Dubois, S. 117) Pantschatantra eingeschobene (s. §. 68) zu sein, nur daß hier der Ausgang unglücklich ist. „Ein armer Brahmane begegnet einem Tiger, der vier Füchse in seinem Dienste hat (der Tiger vertritt hier den Löwen als König der Thiere, vgl. §. 22). Der Brahmane fühlt sich glücklich, daß sein elendes Leben auf diese Weise ein Ende nehmen werde, und geht gerade auf ihn los. Darüber ist der Tiger erstaunt, fragt, «woher er zu dieser Kühnheit komme?». Er antwortet: «er sei so elend, daß er ausdrücklich zu ihm komme, um gefressen zu werden». Der Tiger hat Mitleid mit ihm, läßt ihn bei sich wohnen und bringt ihm täglich alle die Schmucksachen, die er bei den von ihm ermordeten Menschen findet (vgl. §. 71, S. 194 fg.). Diese verkauft der Brahmane und wird dadurch reich. Der Tiger schließt eine immer enger werdende Freundschaft mit ihm, vernachlässigt die Jagd und seine vier Diener gerathen in Hungersnoth (vgl. die Rahmenerzählung dieses Buchs des Pantschatantra). Diese suchen ihn zu stürzen. Zu diesem Zwecke warnen sie den Tiger vor der Treulosigkeit der Menschen, erzählen dabei das §. 71 besprochene Märchen und behaupten, der Mensch wolle ihn bei einem Gastmahle vergiften. Ihre Heimtücke macht Eindruck auf den Tiger. Darauf gehen sie zu dem Brahmanen und sagen ihm, der Tiger wünsche einmal die Speisen zu kosten, welche er genieße (vgl. die Darstellung in der berliner Handschrift). Der Brahmane, ohne Arges zu ahnen, bereitet ein menschliches Mahl, mit Pfeffer u. s. w. gewürzt. Darauf bietet er es dem Tiger an; als dieser die starken, ihm ungewohnten Gewürze riecht, fängt er an, die Beschuldigung gegen den Brahmanen zu glauben; er befiehlt den vier Füchsen, die Speisen zu kosten; diese drücken ihren Abscheu aus und der Tiger tödtet nun den Brahmanen."

Man sieht: wesentlich dieselben Personen und dieselben Vor-

gänge, nur das Verhältniß derselben versetzt und der Ausgang verändert, sodaß man beiden Formen wol mit Recht einen und denselben Ursprung zusprechen darf. Daß dieser aber, wie gewöhnlich, buddhistisch ist, dafür spricht fast unzweifelhaft entscheidend der Zug im südlichen Pantschatantra, wo sich der Brahmane von dem Tiger fressen lassen will. Denn daß man sich den Tigern zum Fressen hinwirft, ist fast ein stehender Zug in den buddhistischen Legenden (vgl. §. 166).

Eine dritte Form dieser Fabel bietet das türkische und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, II, 65, in Iken's Uebersetzung XI, 59). Sie steht fast in der Mitte zwischen jenen beiden, hat jedoch auch besondere Eigenheiten. „Ein Brahmane (türkisch: ein Kaufmann) begegnet einem Löwen, der einen Fuchs und einen Hirsch (in der türkischen Uebersetzung hier Auerochs und Antilope) bei sich hat. Diese beiden bewegen den Löwen, jenen nicht zu tödten; sie sagen ihm, der Brahmane sei in Hoffnung auf seine Freigebigkeit gekommen, um ihn um eine Gabe anzusprechen. Der Löwe empfängt ihn nun freundlich und schenkt ihm das Gold und den Schmuck der von ihm ermordeten Menschen (vgl. die vorige Darstellung). Der Brahmane geht mit den Geschenken voll Freude nach Hause. Einige Tage darauf hatte er wieder Begierde nach Gold und ging von neuem zu dem Löwen; da erklärten aber des Löwen beide Diener (in der türkischen Uebersetzung hier: Wolf und Schakal): «dieser Mann ist sehr verwegen, daß er ungeladen kommt», worauf ihn der Löwe tödtet." Die türkische Uebersetzung läßt ihn dagegen — wie im sanskritischen Pantschatantra —, als er den Löwen mit diesen bösen Thieren zusammen sieht, auf einen Baum klettern. Dann kommen Auerochse und Antilope und retten sein Leben.

Es ist gewiß keinem Zweifel zu unterwerfen, daß diese Fabel aus einer indischen Quelle (vgl. §. 73) geflossen ist und aus ebenderselben ist sie wol auch in die beiden Pantschatantrarecensionen übergegangen.

Was die Beschwichtigung des Löwen durch menschliche Speise betrifft, so vgl. man damit Sinhâsana-dvâtrinçat in der benga-

lischen Uebersetzung, S. 11 fg., wo Vikramâditya den Dämon durch Ueberreichung von gutem Essen abhält, ihn zu tödten.

Schließlich kann ich nicht umhin, zu bemerken, daß ich mich mit Bestimmtheit zu erinnern glaube, daß mir als Kind mein Vater diese Fabel fast ganz in der Fassung der berliner Handschrift erzählte. Wenn ich mich darin nicht täusche, so muß sie in irgendeinem hebräischen Fabelwerke enthalten sein, in denen mein Vater sehr bewandert war. Doch habe ich sie vergebens gesucht.

§. 81. Der Stier will für sein Leben kämpfen. Davon sucht ihn Damanaka abzuhalten, indem er ihm die zwölfte Fabel unserer Uebersetzung erzählt. In dem Rahmen nähert sich auch hier wieder die berliner Handschrift (mehr als der Kosegarten'sche Text und die hamburger Handschriften) der arabischen Bearbeitung. So hat sie Wolff, I, S. 82, Z. 8 v. u., 83, 3—7. Unmittelbar hinter dem, welches dieser letzten Stelle entsprechen soll, folgt — in den andern Ausflüssen der arabischen Bearbeitung fehlend — bei Johann von Capua (d., 5, a., 11): „Pugnans quippe pro persona sua duo bona acquirit; quoniam si contingit eum mori, ad vitam transit aeternam. Si vero vixerit, suum debellat inimicum et suam salvat personam". Diese Worte entsprechen einer sanskritischen Strophe, welche in der berliner Handschrift ebenfalls unmittelbar hinter jener Stelle folgt; sie hat denselben Sinn wie in unserer Uebersetzung Str. 344, Hitopadeśa, II; 159. Hieraus folgt wiederum einerseits, daß die berliner Handschrift auch hier den Rahmen treuer bewahrt hat als der Kosegarten'sche Text und die hamburger Handschriften; andererseits, daß die hebräische Uebersetzung, deren Repräsentant uns Johann von Capua ist, die älteste Form der arabischen Bearbeitung treuer als Silv. de Sacy's Text und die griechische Uebersetzung reflectirt. Uebrigens scheint diese Stelle auch in der arabischen Recension gestanden zu haben, auf welcher das Anvâr-i-Suhaili ruht.

Dann erscheint fast unmittelbar, wie im Kalilah und Dimnah, in der berliner Handschrift auch Kalilah und Dimnah, Wolff, 83,

11—15 und die 349. Strophe unserer Uebersetzung, welche ungefähr Kalilah und Dimnah, Wolff, 83, 16—18 entspricht, sowie auch die Geschichte, sodaß also der Rahmen der berliner Handschrift in diesem Stadium fast ganz mit der arabischen Bearbeitung übereinstimmt, während er in Kosegarten's Text und in den hamburger Handschriften sehr erweitert ist.

§. 82. Es folgt nun unsere zwölfte Erzählung, „Strandläufer und Ocean", und zwar in allen sanskritischen Texten, bei Somadeva und auch in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 84; Knatchbull, 145; Symeon Seth, 28; Johann von Capua, d., 5, a., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, F., VII, a.; spanische Uebersetzung XIX, a.; Firenzuola, 63; Doni, 92; Anvár-i-Suhaili, 158; Livre des lumières, 123; Cabinet des fées, XVII, 307. Schon hieraus folgt, daß sie zum ältesten Bestand gehört. Sie findet sich aber auch im südlichen Pantschatantra (Dubois, S. 108), zwar an einer andern Stelle des Rahmens, aber ebenfalls hinter unserer elften (vgl. §. 68). Auch der Hitopadesa hat sie und zwar ebenfalls in seinem, dem ersten Buche des Pantschatantra entsprechenden zweiten, jedoch an etwas früherer Stelle des Rahmens (als zwölfte bei Max Müller, Uebersetzung S. 97), doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß sie in dessen persischer Uebersetzung fehlt (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 243), aber vielleicht nur, weil ihre Form sehr schlecht ist und der Uebersetzer ihr keine dem Islam angemessene zu geben wußte.

Abgesehen von den Einschachtelungen, von denen im folgenden Paragraphen die Rede sein wird, stimmt sie in allen Darstellungen wesentlich überein; in den Einzelheiten finden sich jedoch nicht unbedeutende Abweichungen voneinander. Am reichsten und auch am schönsten, obgleich etwas weitläufig ausgeführt, ist die Fassung der berliner Handschrift, am meisten zusammengezogen natürlich die bei Somadeva; nicht viel weniger jedoch die im Hitopadesa. In der Mitte steht der Kosegarten'sche Text (unsere Uebersetzung), die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra, letzteres jedoch ziemlich selbständig. Die arabische Bearbeitung nähert sich der bei Somadeva. Bei Symeon Seth

sind die Vögel ein ἀλκυών und sein Weibchen; der Vogelkönig wird nicht genauer bezeichnet. Johann von Capua macht ihn zu dem Männchen einer ciconia, und weicht darin von allen übrigen Quellen ab, daß er die Vögel sich erst an das Weibchen wenden läßt und dieses erst das Männchen bestimmt, für sie zu intercediren. Schwerlich ist dies ein willkürlicher Zusatz, sondern eine Umwandlung, die die hebräische Uebersetzung in ihrer arabischen Handschrift vorfand.

Die nächste Quelle dieser Fabel ist wiederum, wie gewöhnlich, buddhistisch; und zwar treten uns im Buddhismus zwei Formen derselben entgegen, die wesentlich gleich, eigentlich nur im Personal verschieden sind; die eine läßt sich entschieden schon jetzt als Heiligenlegende nachweisen; wahrscheinlich ist es auch die andere. Beide sind wiederum Dschâtakas. Die eine Form findet sich bei Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 106. „In einer seiner frühern Existenzen war Gautama-Buddha, infolge eines Vergehens in einer frühern Existenz, als Eichhörnchen geboren. Als solches trug er im Walde große Sorge für seine Jungen, indem er ihnen alle Bedürfnisse verschaffte. Aber ein furchtbarer Sturm erhob sich und infolge davon traten die Flüsse über, sodaß der Baum, auf welchem sich sein Nest befand, von der Strömung umgeworfen ward und die Jungen weit hinaus in die See getrieben wurden. Aber der Bodhisattwa beschloß, sie wiederzuerlangen. Zu diesem Zwecke tauchte er sein Schwänzchen in die Wellen und spritzte das Wasser auf das Land; so hoffte er den Ocean auszutrocknen. Nachdem er sieben Tage — heilige Zahl im Buddhismus und oft, vgl. z. B. Vaiçvântara Jâtaka bei Spence Hardy — sich abgemüht, bemerkte ihn Sakra (= Indra) und fragt, was er treibe? Nachdem er es erfahren, sprach er: «Mein gutes Eichhörnchen! Du bist nur ein unwissendes Thier und darum hast du dies unternommen. Die See ist 80000 (große runde Zahl im Buddhismus, gewöhnlicher 84000) Jodschana tief. Wie kannst du sie austrocknen? Selbst 1000, ja 100,000 Männer würden es nicht vermögen, wenn sie nicht Rischis sind». Das Eichhörnchen erwiderte (ironisch): «Muthigster der Männer!

Wenn alle Männer dir glichen, dann würde es sich so verhalten, wie du sagst; denn durch deine Worte gibst du zu erkennen, wie weit dein Muth reicht. Ich habe aber jetzt keine Zeit mit solchen Schwächlingen, wie du einer bist, zu verlieren; mach' dich fort, so rasch du kannst!» Sakra aber, durch diese unbesiegbare Kindesliebe in Erstaunen gesetzt, bewirkte, daß die Jungen wieder zum Lande gelangten. So legte Gautama-Buddha die höchste Probe des Muthes ab." Vgl. auch die Erzählung im Dsanglun, c. XXX, S. 247, wo ein Bodhisattwa das Meer mit einer Schildkrötenschale ausschöpfen will und ihn ebenfalls eine Gottheit auf das Thörichte seines Beginnens aufmerksam macht, er aber antwortet: „Wenn ein Mensch von ganzem Herzen eine Handlung vornimmt, so gibt es nichts, was er nicht auszuführen vermöchte". Darauf helfen ihm die Götter.

In der andern Form ist Buddha statt eines Eichhörnchens König der Haselhühner. Die Legende ist hier im Lande Kuçinagara lokalisirt und zum Gedächtniß derselben ist ein Stupa errichtet, sodaß sie als hochheilige Legende erscheint. Im übrigen weicht sie darin ab, daß nicht eine Sturmflut, sondern ein Waldbrand Gefahr droht und das Haselhuhn diesen nicht wegen seiner Jungen, sondern wegen sämmtlicher Thiere im Walde mit Wasser löschen will, indem es in einen Fluß taucht und das Wasser aus seinen Flügeln auf den Wald spritzt. Auch hier erscheint ihm nun Indra, wird noch übermüthiger abgefertigt und löscht nun selbst das Feuer; Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 335. [1])

---

[1]) Beiläufig will ich nicht unerwähnt lassen, daß Spence Hardy in einer Note zu der angeführten Stelle bemerkt, daß in Bezug auf Lavinium eine alte Sage bestehe, daß der Wald, in dem es stand, einst in Brand gerathen sei und ein Fuchs ihn zu löschen versuchte, indem er seinen Schwanz ins Wasser tauchte und dieses darauf spritzte. Die Uebereinstimmung wäre höchst auffallend; ich kann aber die Sage nicht finden.

„Das Meer austrinken" ist eine Frage, welche der König von Aethiopien dem König Amasis von Aegypten vorlegt (Plutarch, Conviv. Sept.

Man sieht, daß in unserer Fabel zunächst beide Legenden verbunden sind; dazu ist alsdann, wie oben (§. 58) vermuthet, durch Veranlassung äsopischer Fabeln, das Wegnehmen der Eier getreten.

Mit unserer Fabel stimmt wesentlich überein die äsopische Fur. 240, Cor. 86, aus Maximus Planudes vom ἀλκυών. Da Maximus Planudes 250 Jahre jünger ist als die griechische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah durch Symeon Seth, so ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie von hier stammt. Ihr Schluß ist jedoch umgewandelt.

Die humoristische, fast höhnende Art, wie das in den Heiligenlegenden als höchster Heldenmuth aufgefaßte Unterfangen des Eichhörnchens und Haselhuhns in unserer Fabel dargestellt wird — indem der Vogel an ihre Stelle tritt, der sich einbildet, daß der Himmel einstürzt, wenn er ihn nicht stütze, und daher im Schlafe seine Füßchen in die Höhe streckt —, zeigt, daß sie nicht von Buddhisten in ihre jetzige Gestalt umgewandelt ist; man sieht, daß diese Fassung von Ungläubigen ausgeht, höchst wahrscheinlich — wegen des Eintritts von Vishnu statt Indra und seines Vogels, des Garuda — von Vishnuiten. Allein vergleichen wir die arabische Darstellung, so sehen wir, daß hier alles Höhnende — insbesondere die beleidigende 357. Strophe — fehlt und die ganze Fabel eine Gestalt hat, wie sie sie recht gut unter der Hand eines Buddhisten, welcher die Legende in eine bloße Thierfabel umwandeln wollte, annehmen konnte (vgl. §. 225). Einzelnes erinnert

---

Sap., 6, und darüber meinen Aufsatz in Westermann, Illustrirte Monatshefte); vgl. auch Phaedrus, I, 22, und Robert, Fables inédites, II, 174, wo die Hunde den Fluß austrinken wollen. In einer indischen Legende trinken eine Kuh und ein Kalb einen Teich aus (Brahma Vaivartta Purâna in: Ancient Indian literature illustrating of the Asiatic researches, London 1809, S. 79); vgl. auch Râmâyana, V, 93, 11. In europäischen Sagen und Märchen kommt Austrinken von Meer und Teichen oft vor; so in dem schwedischen Märchen bei Cavallius (Oberleitner's Uebersetzung, S. 33), wo der Riese den Teich austrinken will und dadurch umkommt.

auch in der sanskritischen Fassung noch an buddhistische Anschauungen, z. B. Kosegarten 79, 1, die utsâhaçakti u. a.

Der Uebermuth des Vögelchens und seine Prahlerei vor seiner Frau scheint mir die Quelle für „Salomon's Vögelchen" (Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 96; Tausendundein Tag, Prenzlau, X, 258; Cabinet des fées, XVI, 85) zu sein. Das Absenden des Boten von Salomo erinnert an das gleiche von Vishnu in unserer Fabel; die Drohung des Sperlings, Salomo's Schloß anzuzünden, an die, das Meer auszutrocknen. Uebrigens ist hier zwischen der einfachern Darstellung in den Vierzig Vezieren und der viel weiter entwickelten in Tausendundein Tag zu unterscheiden.

§. 83. In diese Fabel haben — mit Ausnahme des Hitopadeça, welcher aber, als selbständige Umarbeitung, nicht in Betracht kommt — alle Ausflüsse des Grundwerks andere Fabeln eingeschoben, der eine mehr, der andere weniger.

Die arabische Bearbeitung hat, in Uebereinstimmung mit dem südlichen (Dubois') Pantschatantra, nur eine Einschiebung, und diese Form werden wir demnach als die erreichbar älteste anzuerkennen haben. Somadeva hat deren zwei; ebenso viele vielleicht Sotheby's Handschrift des Pantschatantra; doch weiß ich nicht, ob dies mit Bestimmtheit aus Colebrooke's Anmerkung in Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 164* gefolgert werden kann. Die hamburger Handschriften und der Kosegarten'sche Text des Pantschatantra haben drei; die berliner Handschrift und die Wilson'schen fünf. So sieht man, daß, wie der Gesammtrahmen, so auch diese einzelne Rahmenerzählung nach und nach durch Einschiebung von Fabeln immer mehr erweitert ist.

§. 84. Die erste der eingeschobenen Fabeln ist die 13. unserer Uebersetzung, „die unfolgsame Schildkröte". Sie erscheint in den sanskritischen Texten, im südlichen Pantschatantra (Dubois, 109), bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 91; Knatchbull, 146; Symeon Seth, S. 28; Johann von Capua, d., 5, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483 F., VIII. 6; spanische Uebersetzung

XIX, a.; Firenzuola, 65; Doni, 93; Anvár-i-Suhaili, 159; Livre des lumières, 124; Cabinet des fées, XVII, 309. Im Hitopadeśa findet sie sich als zweite des vierten Buchs (M. Müller's Uebersetzung S. 152) und dient als Rahmengeschichte, indem ihr noch drei andere eingeschachtelt sind.

In allen Ausflüssen — außer im südlichen Pantschatantra — erzählt sie das Weibchen; in letzterm das Männchen. Im Sanskrit sind die Vögel hansa, „Schwäne oder Flamingos oder Gänse"; im südlichen Pantschatantra „Adler" (s. weiterhin). Die Darstellung ist in allen wesentlich identisch; nur im südlichen (Dubois') Pantschatantra ist sie nach zwei Seiten hin stark erweitert. Hier wird die Schildkröte durch den listigen Fuchs, der sich ihrer auf diese Weise zu bemächtigen hofft, dadurch, daß er sie Thörin nennt, zum Sprechen gereizt. Dann wird aber der Fuchs wieder von ihr überlistet. Als sie nämlich auf der Erde liegt und der Fuchs sie fressen will, kann er nicht durch die Schale dringen; er fragt sie, woher sie so hart sei; sie antwortet: «von der Sonnenhitze, die sie während ihrer Fahrt durch die Luft erduldet habe; er solle sie nur in ein Wasser tragen, da werde ihre Haut wieder weich werden». Der schlaue Fuchs trägt sie zwar hin, hält sie aber mit seiner Tatze fest; nach einiger Zeit fragt er sie: «ob ihre Haut nun erweicht sei?» Die Schildkröte antwortet: «Ja! außer an der Stelle, die er festhalte». Da läßt der Fuchs auch diese los, und sie taucht sogleich unter und gibt ihm sein Schimpfwort zurück." Zwar sehr raffinirt, aber nicht übel ausgedacht. Die arabische Bearbeitung nähert sich am Schlusse mehr der Fassung im Hitopadeśa. Die deutsche Uebersetzung hat statt der Menschen, die die Schildkröte sehen (wie noch Johann von Capua), Schildkröten, wie es scheint, genommen. Die Stelle lautet etwas dunkel in der ulmer Ausgabe (leider habe ich sie nicht aus der undatirten abgeschrieben; sie wird aber wol nicht abweichend sein, da meine Vergleichung ziemlich genau war): „und da sy yn durch die lufft in der höch fürten da sachen sy das etliche seines geschlechts das die schwüren zu ym wunder". Die spanische Uebersetzung kehrt nicht wieder zu Johann von Capua zurück,

sondern bezeichnet die sie sehenden noch allgemeiner durch los que los veyan. Firenzuola und Doni haben daraus Vögel gemacht.

Die letzte Quelle dieser Fabel ist unzweifelhaft die bekannte äsopische Fabel „vom Adler und der Schildkröte" (Babr. 115; Aesop. Fur. 193, Cor. 61; Phaedr., II, 7 und VII, 14, von Dreßler; Abstemius, 108; Weber, Indische Studien, III, 339) und vielleicht erklärt sich dadurch, daß das südliche Pantschatantra „Adler" statt der „Schwäne" hat. Die besondere Fassung aber, welche die Fabel in dem indischen Grundwerke und dessen Ausflüssen hat, verdankt sie dem Buddhismus, wie jetzt durch Entdeckung ihre buddhistischen Form in chinesischer Quelle durch Stan. Julien erwiesen ist (s. Nachtrag). In Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 309, sehen die von Gautama-Buddha in die Wälder des Himalaya gebrachten Prinzen „zwei kokila (indischer Kuckuk, der die Stelle unserer Nachtigall vertritt) einen Zweig in den Mund nehmen, indem ihn jeder an dem einen Ende hält; darauf setzt sich der König der kokila und so fliegen sie mit ihm durch die Luft. Acht Vögel von gleicher Gattung flogen voraus, ebenso viele dahinter, darüber und darunter. Acht andere trugen die köstlichsten Früchte in ihren Schnäbeln. Die 500 Prinzen waren erstaunt über diesen Anblick. Da berichtete ihnen Gautama Buddha, daß auch er einst an ebendiesem Orte König der kokila gewesen sei, aber ein Gefolge von 3500 Vögeln gehabt habe."

Nachahmungen s. bei Robert, Fables inédites, II, 252.

§. 85. In den sanskritischen Texten erzählt das Weibchen ferner alsdann die 14. Erzählung unserer Uebersetzung: „die drei Fische". Diese hat auch Somadeva an dieser Stelle, welche sie also schon zu seiner Zeit (12. Jahrhundert) gehabt haben muß. Dagegen fehlt sie im südlichen (Dubois') Pantschatantra ganz und in der arabischen Bearbeitung an dieser Stelle. Wir können daraus mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß sie in ältern Recensionen hier noch nicht stand. Da sie aber in der arabischen Bearbeitung an einer frühern Stelle vorkommt, Wolff, I, 54; Knatchbull, 121; Symeon Seth, S. 20; Johann von Capua, c. 6, h., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, E., III, a.; spanische Ueber-

ſetzung, XV, b.; Firenzuola, 47; Doni, 73; Anvár-i-Suhaili, 130; Livre des lumières, 105; Cabinet des fées, XVII, 250; ſo haben wir daraus gefolgert (§. 65), daß dieſes in dem indiſchen Grundwerke, woraus jene ſtammt, ihre Stelle war. Sie findet ſich auch im Hitopadeſa, jedoch, als dritte im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung, 183), ſie iſt hier in unſere zwölfte eingeſchachtelt, woraus wir folgern dürfen, daß ſie auch ſchon in der Recenſion des Pantſchatantra, welche der Bearbeitung des Hitopadeſa zu Grunde liegt, dieſelbe Stelle hatte, wie in unſern. Sie fehlt übrigens in der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 250). Eine andere Form unſerer Fabel iſt die ſechſte im fünften Buche (ſ. §. 206), welche ebenfalls in allen ſanskritiſchen Recenſionen erſcheint, aber weder im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, noch in der arabiſchen Bearbeitung, noch im Hitopadeſa, und ohne Zweifel ein ſpäter Zuſatz iſt.

Bezüglich der Darſtellung weicht der Koſegarten'ſche Text (dem unſere Ueberſetzung gefolgt iſt) und der der hamburger Handſchriften von allen übrigen mir bekannten ab. In dieſen zieht Pratyutpannamati nicht mit Anâgatavidhâtri, ſondern verläßt ſich darauf, daß er, wenn die Noth an den Mann komme, ſchon Rath finden werde. Als er nun ausgeſpäht wird, ſtellt er ſich todt, und ſobald er ſich unbemerkt ſieht, ſpringt er in ein Waſſer und rettet ſich ſo. So berliner Handſchrift, Somadeva, Hitopadeſa und arabiſche Bearbeitung, alſo die wahrſcheinlich älteſt-erreichbare Darſtellung. Ich habe wegen dieſer weſentlichen Differenz eine Ueberſetzung des berliner Textes in Nachtrag IV^{b} zum erſten Buche hinzugefügt.

Dieſelbe Fabel, wenig verändert, aber beſſer erzählt, findet ſich im Mâhabhârata, XII (III, 538), V. 4889 fg. Ob ſie hier älter oder jünger iſt, ob ſie aus dem Mâhabhârata (das ſchon das Pâṇini-Sûtra, IV, 2, 38 und eine buddhiſtiſche Quelle bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 271 erwähnen) in das Pantſchatantra, oder umgekehrt, oder endlich in beide aus einer gemeinſchaftlichen Quelle gelangt iſt, läßt ſich noch nicht entſcheiden.

Zur Vervollständigung füge ich eine Ueberſetzung der Darſtellung im Mâhabhârata hier hinzu. Hier erzählt Bhiſhma folgendermaßen:

„Der die Zukunft Erkennende und der in der Zeit der Noth Rath Wiſſende, nur dieſe beiden befinden ſich wohl; der unſchlüſſig Zögernde kommt um. In Bezug darauf höre aufmerkſam folgende vortreffliche Erzählung in Betreff des «bei der Entſcheidung: was zu thun oder nicht zu thun» unſchlüſſig Zögernden. In einem ziemlich tiefen Waſſerbehälter lebten in Eintracht miteinander drei Freunde ſammt ihren Geſchlechtern. Der eine der drei Freunde hatte Einſicht in die Zukunft, der andere Geiſtesgegenwart in der augenblicklichen Gefahr, der dritte war ein unſchlüſſiger Zauberer. Einſt ließen Fiſcher dieſen Waſſerbehälter durch mancherlei Abflüſſe von allen Seiten in die Tiefe ab. Als nun der Weitblickende ſah, wie das Waſſer abnahm, gerieth er in Furcht und ſprach zu den beiden Freunden: «Da naht ſich ein Misgeſchick allen Waſſerbewohnern; laßt uns raſch anderswohin gehen, ehe uns der Weg noch abgeſchnitten iſt! Denn wer ein zukünftiges Uebel durch weiſen Rath vermindert, der geräth nicht in Gefahr; ſtimmet bei! auf, laßt uns gehen!» Der unſchlüſſig Zögernde ſprach: «Was du ſagſt, iſt wahr! aber nach meiner feſten Meinung braucht man noch nicht zu eilen». Darauf ſprach der in der Noth Rathkundige zu dem Weitblickenden: «Wenn die Zeit kommt, wird es mir an Rath nicht fehlen». Nachdem er dies gehört, verließ der ſehr verſtändige Weitblickende dieſen Behälter und ging mit der Strömung in einen tiefen Waſſerbehälter. Nachdem nun die Fiſcher geſehen, daß das Waſſer aus dem Teiche abgefloſſen war, ſo fingen ſie mit verſchiedenen Mitteln die Fiſche. Als nun dieſer leere Teich ausgefiſcht wurde, wurde der unſchlüſſig Zögernde mit den übrigen gefangen. Als aber die Fiſche mit Stricken zuſammengebunden wurden, ſo machte ſich der in der Noth Rathfindende zwiſchen ſie und verhielt ſich ruhig. Sie nahmen nun den Strick auf und ſo auch dieſen [1]), und ſahen, daß alle Fiſche angebunden waren.

[1]) Ich leſe 4903 ca für sah.

Als darauf die Fische in einem großen Wasser abgespült wurden, ließ der in der Noth Rathwissende den Strick los und machte sich frei. Der Dumme, unschlüssig Zaudernde, Schwachsinnige, Kopflose, Thörichte fand, als ein seiner Sinne Beraubter, seinen Tod. So kommt, wer die passendste Zeit aus Bethörung nicht erkennt, rasch um, wie der unschlüssig zögernde Fisch. Wer nicht gleich zu Anfang das Beste thut, sondern sich auf seine Gewandtheit verläßt, der geräth in Gefahr, wie dieser in der Noth Rathwissende. Der die Zukunft Erkennende und der in der Zeit der Noth Rathwissende: nur diese beiden befinden sich wohl; der unschlüssig Zögernde kommt um."

Auch diese Fassung, sieht man, stimmt nicht mit dem Kosegarten'schen Texte, sondern mit den übrigen Ausflüssen des Grundwerkes.

§. 86. In den sanskritischen Texten folgt als dritte Einschiebung die 15. Fabel unserer Uebersetzung, ebenfalls vom Weibchen erzählt. Sie fehlt bei Somadeva; in der arabischen Bearbeitung und im Hitopadesa, und gibt sich schon dadurch als spätere Einschiebung kund. Das südliche (Dubois') Pantschatantra hat sie zwar, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (vgl. §. 68); es wird dadurch zwar sehr wahrscheinlich, daß sie schon in der sanskritischen Recension stand, welche dem südlichen Pantschatantra zu Grunde lag, doch konnte sie auch durch Zufall aus einer gemeinschaftlichen Quelle in das sanskritische und südliche Pantschatantra herübergenommen sein, ähnlich wie sie auch in die erste Einleitung zu der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah gerieth (s. §. 11). Sie erscheint nämlich, wie schon a. a. O. bemerkt, in Kâdiri's Tûtînâmeh, XXXII (Iken's Uebersetzung S. 128), und es ist danach sehr wahrscheinlich (§. 73), daß sie auch in irgendeiner Recension der letzten Quelle von diesem, der sanskritischen Çukasaptati oder einer andern sanskritischen Erzählungssammlung, stand, aus welcher sie dann auch in das sanskritische und südliche Pantschatantra übergegangen sein konnte.

Die Darstellung ist allenthalben wesentlich gleich; selbst bei Kâdiri ist das verletzte Vögelchen ein Sperling (s. Kosegarten in

Iken's Ueberſetzung, S. 285), und der Vogel, genannt „Langſchnabel", iſt augenſcheinlich identiſch mit dem ſanskritiſchen „Baumhacker"; ſtatt der Fliege erſcheint dagegen paſſender eine Biene. Bei Benûb (§. 11) iſt es, wie im ſüdlichen Pantſchatantra, eine Lerche, die verletzt wird, auch werden bei beiden die Eier zertreten, zwei Uebereinſtimmungen, über die ich mir, ſolange Dubois' Original noch nicht bekannt iſt, kein Urtheil erlaube, und zwar um ſo weniger, da ſonſt beide Darſtellungen ſtark auseinander gehen. Benûb's ſonſtige Abweichungen erklären ſich wol dadurch, daß er aus dem Gedächtniſſe ſchrieb. Die beleidigte Lerche erſinnt bei ihm die Liſt ſelbſt und ſtatt Fliege und Baumhacker helfen ihr Elſter und Krähe. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra wendet ſich die Lerche an einen Fuchs, der die Liſt erſinnt (ſtammt dies noch aus der von uns §. 58 angenommenen letzten Quelle dieſer Fabel Aesop. Fur. 1, Cor. 1?); die Helfer ſind ſtatt Fliege und Baumhacker, nur unweſentlich verſchieden, Bremſe und Rabe. Der Fuchs und ſeine Familie freſſen dann das Fleiſch des getödteten Elefanten.

Die Fabel hat zwei Hauptzüge, das Vernichten der Eier und die Art der Rache. Ueber jenes habe ich ſchon §. 58 zu der 6. Fabel geſprochen, die ich als innig verwandt mit der vorliegenden anſehe. Wie dieſes, ſo ſcheint mir auch die Rache in letzter Inſtanz auf einer äſopiſchen Fabel zu beruhen, nämlich auf Aesop. Fur. 259, Cor. 146 (Halm 234, vgl. Robert, Fables inédites, I, 123—127), wo ſich der Löwe der Mücke nicht erwehren kann (vgl. auch den Kampf des Stieres mit der Mücke Phaedr., von Dreßler, VII, 14; Neckam, III, bei Edéléstand du Méril, S. 178). Doch hat ſich die vorliegende indiſche Fabel von dieſen nichtindiſchen Grundlagen derſelben ſo frei gemacht, daß ſie gewiſſermaßen für ſelbſtändig gelten kann; mit Bewußtſein wenigſtens ſcheint dieſe Vermiſchung beider Grundlagen nicht vorgenommen zu ſein, ſondern ſich bei mündlicher Fortpflanzung von ſelbſt durch Ineinanderbringen geſtaltet zu haben. Mit dem Summen der Fliege vor des Elefanten Ohre hängt wol der Zug in Aesop. Fur. 357, Cor. 407, Halm 261 zuſammen, wo der Elefant ſtets mit den

Ohren klappt, damit die Mücke nicht in sein Ohr krieche, weil er dadurch sterben würde. Der Elefant an und für sich schon, insbesondere aber das Klappen desselben mit den Ohren weisen fast mit Entschiedenheit auf indischen Ursprung dieses Zuges (vgl. z. B. Pantschatantra, I, Str. 419; Kalilah und Dimnah, Wolff, I, 73, welches einer in dem Rosegarten'schen Text fehlenden, aber in der berliner Handschrift [Blatt 80,b] vorkommenden Strophe entspricht). Dagegen spricht nicht, daß diese Fabel schon Achilles Tatius, II, 21, kennt, da damals (300 n. Ch.) Fabeln aus Indien nach dem Occident recht gut schon in Fülle gelangen konnten.

An die Gestalt unserer Fabel, wie sie im Tûtînâmeh erscheint, lehnt sich höchst wahrscheinlich Bahar Danush, II, c. 27, wo eine Afriti durch eine in die Nase gesetzte Biene getödtet wird, und nach dieser Analogie scheint auch das Kriechen der Ameise in des Löwen Kopf im NF. (vgl. Grimm, CCLXXXII; Weber, Indische Studien, III, 351. 364. 366), wodurch dessen Krankheit entsteht, in historischem Zusammenhange damit stehen zu können. Eine entfernte Aehnlichkeit hat Grimm, KM. Nr. 102 (vgl. III, 183), und ein afrikanisches Märchen, wo ein Wiesel einen Elefanten tödtet (Grimm, KM., III, 370). Doch ist, insbesondere bei letzterm, die Verschiedenheit für Annahme eines historischen Zusammenhangs zu groß.

§. 87. Die berliner Handschrift und die Wilson'schen haben, wie bemerkt, noch zwei Fabeln eingeschoben. Die erste s. man in Nachtrag V. Da sie in weiter keinem Ausflusse des Grundwerks erscheint, so ist sie als eine verhältnißmäßig späte Einschiebung zu betrachten. Sie zerfällt in zwei Hauptzüge: 1) den Rath, das drohende Schlinggewächs auszurotten; 2) die Rettung der Vögel durch Scheintod.

Diese Erzählung findet sich auch in der Çukasaptati als die 64. Sie ist viel kürzer, vielleicht nur, weil uns diese Sammlung leider blos in einem Auszuge bewahrt zu sein scheint. Doch fehlt auch der ganze erste Zug, vielleicht weil der zweite für den hier erstrebten Zweck genügte. Da sie sich unter den von Galanos übersetzten nicht findet, so erlaube ich mir, sie hier nach der peters-

burger Handschrift übersetzt, mitzutheilen; das Original gebe ich an einem andern Orte. Sie findet sich daselbst Blatt 67 a. b., und lautet:

„Am andern Tage fragte Prabhâvatî den Papagai — (ob sie gehen solle; dies ist nur in den ersten Geschichten hinzugefügt, später gewöhnlich, als aus den frühern supplirbar, ausgelassen). Der Papagai sprach:

«Geh, o Herrin — man soll niemals verziehn bei einem guten Werk —

Wenn du gleich wie der sehr alte Schwanenkönig zu handeln weißt.

Es gibt, o. Herrin, einen lieblichen, reich bevölkerten Landrücken. Da steht ein zehn Jodschana breiter Feigenbaum, ähnlich dem vor Wonne lächelnden Paradiesbaum. Da schlief sammt seiner Familie ein Schwanenkönig, Namens Sankhavara, wenn sie das Land durchflogen hatten. Einstmals, als einige Schwäne zum Herumirren ausgeflogen waren, wurde von Vogelstellern ein Netz aufgestellt, und als sie zurückkehrten, fielen sie alle hinein.»

Wie werden sie befreit? Das ist die Frage. (Hier ist nun wieder, als aus den frühern Darstellungen ergänzbar, ausgelassen, wie Prabhâvatî erklärt, daß sie es nicht wisse, und der Papagai sagt: «er wolle es ihr sagen, wenn sie zu Hause bleiben wolle» [vgl. §. 95]. Sie ist das zufrieden und er sagt dann: «die Antwort ist»:)

Der Papagai erzählt: «Als er nun seine Familie so gebunden sah, sprach Sankhavara in der Nacht: „He! Söhne! Wenn der Jäger in der Frühe zu dem Baume zurückkehrt, alsdann müßt ihr euch todt stellen, und wenn er euch alle, indem er euch für todt ansieht, auf die Erde geworfen, müßt ihr alle zusammen auffliegen und davongehen“.»

Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvatî zur Ruhe.“

Die Erzählung wird wol aus einer und derselben Quelle in das Pantschatantra und in die Çukasaptati übergegangen sein.

An sie schließt sich die Fassung in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken's Uebersetzung, S. 45; Rosen, Papagaienbuch, I, 137), sowie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra (Schiefner, im Bulletin der histor.-philol. Klasse der St.-Petersburger Akademie, 1857, S. 70). Doch ist sie im Tûtînâmeh der Fassung im Pantschatantra, III, 13 (vgl. §. 159) genähert, sodaß sie in Verbindung mit den wunderbaren Curen geräth. Die Vögel sind hier nicht Schwäne, sondern Papagaien. In dieser Beziehung, sowie in der Andeutung einer Verbindung mit den wunderbaren Curen stimmt die mongolische Fassung mit der persischen überein, sodaß man fast vermuthen möchte, daß auch diese veränderte Darstellung des Tûtînâmeh aus dem Indischen stammt. Doch wage ich nicht, das zu entscheiden. In der mongolischen Erzählung ist sie außerdem mit dem Rahmen der Çukasaptati in Verbindung gebracht. Sie lautet hier folgendermaßen (bei Schiefner, a. a. O., 1857, S. 70, vgl. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 34 oder 35):

„Als darauf von den einundsiebzig Gattinnen des Königs Bhodscha die vornehmste den Thron besteigen will, hält eine Holzfigur sie zurück, fragt, ob sie sich mit Vikramâditya's Gemahlin messen könne, und erzählt ihr die Geschichte eines Papagaien: Vor Zeiten war die Tochter eines Königs krank, und das einzige Mittel war Gehirn von Vögeln. Es wird einem Vogelfänger befohlen, einundsiebzig Gehirne zu schaffen. Dieser stellt Schlingen an einen Baum, auf welchem einundsiebzig Papagaien zu übernachten pflegen. Unter diesen einundsiebzig Papagaien war aber ein sehr weiser, welcher die Gefahr merkt und die andern überredet, ihr Nachtlager auf einem Felsen zu nehmen. Aber auch dorthin kam ihnen der Vogelsteller nach. Der mehrmalige Rath des weisen Papagaien, auch diesen Fels zu verlassen, wird von den übrigen nicht angenommen und so gerathen sie sämmtlich in die Schlingen des Vogelfängers. Nun räth ihnen der weise Papagai, sich am Morgen todt zu stellen. Der Vogelfänger wäre gezwungen, sie einzeln vom Felsen herabzuwerfen; hätte er alle einundsiebzig heruntergeworfen, so

sollten sie alle auffliegen und würden so dem Tode entgehen. Es geschieht, wie er gerathen. Als aber bereits siebzig Papagaien herabgeworfen waren, fiel dem Vogelfänger der Schleifstein aus dem Gürtel. Die Papagaien, die der Ansicht waren, es sei der einundsiebzigste Papagai, der herabfalle, flogen sämmtlich auf, und so kam es, daß gerade der weise Papagai allein in der Gewalt des Vogelfängers zurückblieb. Dieser will ihn aus Rache kochen. Der Papagai aber räth ihm, damit er selbst der Strafe entgehe, ihn einem reichen Manne um 100 Palas zu verkaufen; so würde er für 71 Palas 71 Papagaien kaufen können und noch 29 nachbehalten. So ward der weise Papagai an einen reichen Mann verkauft, der ihn bei allen Geschäften benutzte. Als der weise Mann eines Tages eine Reise von 71 Tagen machen mußte, bat er den Papagai, darauf Acht zu haben, daß seine nach andern Männern lüsterne Frau nicht seine Habe verthue. Als die Frau nach Abreise des Mannes geschmückt aus dem Hause gehen will, sucht der Papagai sie zurückzuhalten."

An die Darstellung im Tûtînâmeh schließt sich die §. 37 bemerkte Umwandlung der Geschichte des Königs als Papagai im türkischen Tûtînâmeh, den Reisen der Prinzen von Serendippe, dem Bahar Danush und Tausendundein Tag.

Bezüglich des Sichtodtstellens vgl. noch §. 134.

Was den ersten Zug betrifft, so steht er in naher Verwandtschaft mit Aesop. Fur. 327, Cor. 285; Phaedr., von Dreßler, VII, 10; Neckam, XVIII, bei Edélestand. du Méril, S. 190; Conde Lucanor, XXVII, bei Puibusque, VI, wo s.; Robert, Fables inédites, I, 40—46, wo die Vögel rathen, den Leinsamen auszurotten, damit die Menschen keine Garne mehr machen können, und mit Dio Chrysostomus, Orat., XII, und LXXII bei Cor. 331. 332, Fur. 385, wo die Eule vor der Mistel wegen des Vogelleims warnt, in Cor. 332 (= Chrysost., Orat., XII) auch vor dem Leinsamen und dem Bogenschützen. Die historische Verbindung ist — zumal in Chrysost., Orat., LXXII — so deutlich, daß an eine selbständige Entstehung der indischen und der griechischen Fabeln schwerlich gedacht werden darf; welcher aber die

Originalität zuzusprechen ist, wage ich mit Sicherheit kaum zu entscheiden. Die in der indischen Fabel hinzugetretene Rettung der wegen ihrer Unfolgsamkeit gefangenen Vögel zeigt zwar, daß diese Form eine weiter entwickelte, also spätere ist, allein es folgt nicht daraus, daß die einfachere Form, wo sich die Vögel durch ihre Unfolgsamkeit Gefangenschaft und Tod zuziehen, nicht ebenfalls in Indien bestand, und zwar um so weniger, da wir in Indien mehrere und zwar schon buddhistische Fabeln finden, wo sich auf nicht unähnliche Weise Thiere Gefangenschaft zuziehen, weil sie guten Rathe nicht folgen (vgl. Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 284, wo im 15. Dschataka ein, im 16. 500 Hirsche durch Unfolgsamkeit umkommen, s. auch §. 131).

Die zweite, in der berliner und in den Wilson'schen Handschriften eingeschobene Fabel s. Nachtrag VI zum ersten Buche; ich werde sie erst §. 211 besprechen.

§. 88. Damanaka, nachdem er dem Stiere noch zur Flucht gerathen, kehrt zu Karataka zurück und theilt ihm mit, daß es ihm gelungen sei, Mistrauen zwischen dem Löwen und dem Stiere zu säen. Karataka ist damit unzufrieden. Damanaka macht ihn auf die daraus zu erhoffenden Vortheile aufmerksam und vertheidigt seinen Egoismus mit der 16. Erzählung unserer Uebersetzung.

Sowol in der berliner Handschrift als im Hitopadesa und auch in der arabischen Bearbeitung ist dieses Stadium viel kürzer behandelt als im Kosegarten'schen Text, und insbesondere fehlt in ihnen der Rath zu fliehen. Trotz der Kürze ist es im Arabischen zusammenhängender als im Sanskrit; bei Symeon Seth ist es noch mehr verkürzt.

§. 89. Die 16. Erzählung haben nur die sanskritischen Texte des Pantschatantra. Sie fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra, bei Somadeva, in der arabischen Bearbeitung und im Hitopadesa. Wir dürfen sie demnach als eine verhältnißmäßig sehr späte Einschiebung betrachten. Die Darstellung ist in der berliner Handschrift wesentlich identisch mit der bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften, im einzelnen abweichend, theils besser. Der Name des Kameels erscheint Pân., VI, 2, 112. Schol.

Schon §. 78 ist bemerkt, daß diese Fabel nur eine Nebenform von I, 11 ist und uns den Weg zeigt, wie sie aus IV, 2 der nächsten Umwandlung der entsprechenden äsopischen Fabel (§. 181) hervorgegangen ist. Wir sehen hier drei Formen, die auf einer beruhen, bei I; 6 (§. 58) sahen wir auf ähnliche Weise vier zusammenhängen; bei 17. 18 (§. 93) werden wir zwei wesentlich gleiche dicht nebeneinander finden. Aehnliches wird uns noch mehr begegnen, und man kann sich dabei kaum des Gedankens enthalten, daß, als der indische Sammelgeist, der uns so vielfach entgegentritt — z. B. im Mâhabhârata, den Purâna's, der Märchensammlung von Somadeva — sich auch für das Pantschatantra geltend machte, zuerst die Nebenformen von Fabeln eingelegt, vielleicht wie 18 neben 17, und weiter dann in den Rahmen vertheilt wurden und zwar nachdem man angefangen hatte, das Pantschatantra fast nur als ein Fabelnetz anzusehen, mit immer mehr sich vermindernder Rücksicht auf den Rahmen.

In Bezug auf die Darstellung ist übrigens auch nahe Verwandtschaft mit IV, 10 (vgl. §. 196) zu erkennen. Die Glocke, mit welcher der Schakal dem Löwen Angst macht, erinnert an die Glocke, mit der der Fuchs in der esthnischen Fabel den Bären anführt (Grimm, RF., CCLXXXVII).

§. 90. In den sanskritischen Texten hält der Stier einen Monolog — bei Kosegarten ausführlicher als in der berliner Handschrift —, in welchem er sich entschließt, zu dem Löwen zu gehen; in der arabischen Bearbeitung fehlt jede Spur desselben. Er geht und der Kampf beginnt. Die arabische Bearbeitung meldet auch sogleich den Ausgang desselben und läßt die weitern Erzählungen alsdann folgen. In den sanskritischen Texten wird der Ausgang erst später gemeldet und die Erzählungen finden während des Kampfes statt.

Bezüglich der arabischen Bearbeitung ist zu bemerken, daß, miteinander wesentlich übereinstimmend, die griechische Uebersetzung von Symeon Seth (S. 30, Z. 9 bis 31, 3, mit Ausnahme von 30, 2 v. u.), Johann von Capua (e., 1, a., 1—8 v. u., mit Ausnahme von Z. 12 v. u.) und auch das Anvár-i-Suhaili, 169

ein großes Stück enthalten, welches in Silv. de Sacy's Ausgabe fehlt und seine Ursprünglichkeit sowol durch diese Uebereinstimmung als durch die Trefflichkeit desselben, sowie insbesondere durch Wiedergabe von Pantschatantra, I, Str. 428 (auch im Anvár-i-Suhaili 169, bei Johann von Capua nicht ganz vollständig) zu erkennen gibt. Johann von Capua ganz allein gibt auch noch eine Strophe wieder, welche die berliner Handschrift — nicht aber Rosegarten und die hamburger Handschriften — enthält. Sie lautet bei ihm: „Scies quoniam doctrinâ removet ab anima sapientis errorem et addit stulto deviationem et confusionem sicut lumen solis quod omnibus animalibus visum habentibus lumen addit vespertilioni vero visum obfuscat; in der berliner Handschrift:

madâdikshâlanaṁ[1] çâstuṁ[2] mandânâṁ[3] kurute madaṁ[3] |
cakshuprabodhanaṁ[4] ulûkâmivândhîakrit[5] ||

Man corrigire: [1]) madâdicâlanam; [2]) çâstraṁ; [3]) madam; [4]) cakshuhpra"; [5]) ulûkânâmivâ" und übersetze:

„Die(selbe) Wissenschaft, die Stolz und ähnliche (Laster bei Verständigen) entfernt, bewirkt Stolz bei Thoren, gleichwie das Licht der Sonne, das den Augen Sehkraft gibt, die Eulen blind macht."

Wir sehen hier wieder ein zwiefaches Zeugniß: einerseits für das Alterthum des berliner Textes und andererseits für die Treue der jüdischen Uebersetzung.

Abgesehen von diesen Uebereinstimmungen, existirt aber in diesem Stadium fast gar keine zwischen der arabischen Bearbeitung und den uns erhaltenen sanskritischen Recensionen. Jene ist aber wie unzweifelhaft die ältere, so auch die bessere Form. In den sanskritischen Texten des Pantschatantra drehen sich die Vorwürfe, welche in der arabischen Bearbeitung von einem allgemein sittlichen Standpunkte aus gemacht werden, der selbst bei Somadeva noch durchklingt, fast nur darum, daß Damanaka zeige, daß er sich nicht zum Minister qualificire. Das südliche (Dubois') Pantschatantra, sowie der Hitopadeça, haben von diesem Stadium nichts.

§. 91. Die berliner Handschrift und die Wilson'schen geben eine Erzählung als Beleg dafür, wie ein Minister sein müsse. In diese sind zwei andere eingeschachtelt. Alle drei fehlen bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften, in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva, im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. Sie sind demnach eine verhältnißmäßig sehr späte Einschiebung. S. dieselben im siebenten Nachtrage zum ersten Buche.

Die Rahmenerzählung sowol als die (in sie eingeschachtelte) erste Geschichte beruhen auf dem indischen Glauben, daß göttliche Wesen durch ihre göttliche Macht, menschliche durch Zaubermacht, einen andern Körper als ihren natürlichen anzunehmen vermögen und daß man durch Verbrennen oder überhaupt Zerstören oder auch nur Verbergen oder Wegnehmen der von ihnen abgelegten Hülle sie nöthigen könne, in dem angenommenen Körper zu verbleiben. In der Rahmengeschichte benutzt der weise Minister diesen Glauben — von dem er durch die eingeschachtelte erste auch den König zu überzeugen weiß —, um den betrügerischen Mönch, der sich durch sein Vorgeben, zu dem Sitze der Götter gelangen zu können, des Königs ganz bemächtigt hat, zu vernichten. Dieses Vorgeben findet sein Vorbild in einer Menge indischer und speciell auch buddhistischer Sagen und Legenden, wo Helden und Heilige die Fähigkeit haben oder momentan erhalten, die Götter zu besuchen. Die vorliegende Geschichte selbst, wo es zum Betrug benutzt wird, mag, wenigstens ihrem Anfange nach, Vorbilder genug an indischen Höfen gefunden haben, so gut wie ganz Aehnliches noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts an europäischen und insbesondere deutschen Höfen nicht selten war.

Die Verbrennung, damit er in seinem angeblichen himmlischen Körper verbleibe, findet ihr Analogon in der weiterhin (§. 92) zu erwähnenden Sage von Vikramâditya's Vater Gandharba, wie sie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra erscheint (Schiefner, im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philolog. Klasse, 1857, S. 66, s. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 34) und in dem schon §. 39

erwähnten Märchen von Indradatta, dem Zauber-Nanda (Somadeva, Brockhaus' Ueberſetzung S. 13).

§. 92. Die eingeſchachtelte Erzählung, „der verzauberte Brahmanenſohn", ſcheint zunächſt, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch. In einem Teluguwerke, Dhermangada Cheritra, in Mackenzie Collection, I, 324 vgl. 337 erzählt Gautama der Ahalya folgendes als Muſter einer tugendhaften Frau:

„Die Frau des Dharmangada, Königs von Kanakapuri in Kaſhmir, wird von einer Schlange entbunden; dieſes wird verheimlicht und bekannt gemacht, ſie habe einen Sohn geboren. Der König von Suraſhtra bietet ihm ſeine Tochter zur Frau. Dharmangada nimmt ſie an, um das Geheimniß nicht zu verrathen. Das Mädchen kommt nach Kaſhmir, und als ſie reif iſt, fragt ſie nach ihrem Manne. Man gibt ihr die Schlange; obgleich ſehr bekümmert, pflegt ſie ſie und führt ſie nach den heiligen Orten. In dem letzten, den ſie beſucht, erhält ſie den Befehl, die Schlange in den Waſſerbehälter zu ſetzen. Nachdem ſie es gethan, nimmt die Schlange die Geſtalt eines Mannes an und die Frau kehrt mit dieſem vergnügt nach Kaſhmir zurück."

Eine entſchieden buddhiſtiſche Sage erzählt von einem Sâkyakönige von Udyâna, daß er die Tochter eines Schlangenkönigs geheirathet habe, nachdem er ſie in einen Menſchen verwandelt hatte; doch erhoben ſich jedesmal, wenn er ihr ſeine Liebe bezeigen wollte, neun Drachenköpfe aus ihrem Halſe; einſt, als ſie ſchlief, hieb er ſie ab; ſie ſagt voraus, daß infolge davon ſeine Nachkommen Kopfſchmerzen haben würden; Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 141, insbeſondere 146.

Obgleich der Schlangencultus überhaupt im alten indiſchen Leben und in deſſen Schriften eine große Rolle ſpielt, ſo tritt er doch vorzugsweiſe in dem Buddhismus hervor, ſodaß wol die meiſten ſpätern Schlangenſagen, mögen ſie gleich theilweiſe älter als der Buddhismus ſein, doch erſt durch das Medium von dieſem fortgepflanzt zu ſein ſcheinen und hier ihre nächſte Quelle zu ſuchen iſt. So z. B. tödtet ein buddhiſtiſcher Noviz eine Schlange, um

in ihrem Körper wiedergeboren zu werden (ſ. oben §. 39); Sâlivâhana, der König von Pratiſhthâna, der Antagoniſt und Beſieger des Vikramâditya, iſt, der Sage nach, der Sohn einer Schlange (Sinhâsana-dvâtrinçat in der bengaliſchen Bearbeitung XXIII = Vikramacaritra, XXIV) und gilt für buddhiſtiſch (Mackenzie Collection, I, 184). — In einem chineſiſchen Märchen iſt von Buddha eine Frau zur Büßung ihrer Sünden in einen Schlangenleib gebracht (Liebrecht zu Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, Anm. 523b). — Zu dieſen Schlangenmärchen gehört auch eins, welches ich §. 150 mittheilen werde, wo ſich eine Schlange in menſchlicher Geſtalt im Hauſe einer Hetäre aufhält. Endlich das von Brockhaus in ſeiner deutſchen Ueberſetzung von Somadeva's Märchenſammlung am Schluſſe hinzugefügte, für modern geltende, aber wahrſcheinlich ſehr alte. Ich beſchränke mich auf einen Auszug: „Tuliſa, die Tochter eines Holzhauers, kommt an eine Quelle, wo der Schlangenkönig hauſt, und beſpiegelt ſich darin; er fragt ſie, ob ſie ſein Weib werden wolle; ſie weiſt ihn an den Vater; dieſer iſt es zufrieden. Da kommen Körbe voll Geſchenke durch die Luft und ein Ring. Sie wird in einen Palaſt getragen und lebt da glücklich; doch iſt ihr Mann nur bei Nacht bei ihr. In dieſer Zeit rettet ſie einem Eichhörnchen das Leben. Die Mutter des Schlangenkönigs will ihr Glück ſtören. Ein altes Weib muß ſich bei ihr einſchleichen und ſie mistrauiſch machen. Sie ſoll den Namen ihres Mannes erfragen. Tuliſa bittet ihn darum; er widerräth, weil er ſich dann von ihr trennen müſſe. Sie aber läßt nicht nach; da ſagt er ihr den Namen, und er ſowie alle Pracht iſt augenblicklich verſchwunden; ſie iſt wieder die ärmliche Holzhauertochter. Da erſcheint hülfreich das dankbare Eichhörnchen; es ſagt ihr: «ſie ſolle die Mutter des Schlangenkönigs aufſuchen und ſie durch ein Ei vom Vogel Huma überwinden, das ſie in ihrem Buſen ausbrüten müſſe». Sie findet das Ei und kommt zu der Schlangenkönigin. Dieſe gibt ihr ſchwere Arbeiten auf; einmal ſoll ſie in einem Gefäße den Duft von tauſend Blumen ſammeln. Sie thut es mit Hülfe der Bienen; ein andermal ſoll ſie aus Samenkörnern einen Schmuck zu-

sammensetzen; dies geschieht mit Hülfe des Eichhörnchens (vgl. §. 71). Endlich war das Ei ausgebrütet; da fliegt ein Huma heraus, der sogleich der braunen Schlange, die auf den Schultern der Königin sitzt, die Augen auspickt; damit ist der Zauber gebrochen. Der Sohn erscheint nun als königlicher Bräutigam" (vgl. §. 52).

Ein eigenthümliches, hierher gehöriges Märchen erzählt Peter Neu (s. §. 36, S. 118) dem Hrn. von Harthausen (s. Transkaukasia, I, S. 125). „Ein Jäger findet in der Nähe des Araxes im Gebüsch ein wunderschönes Mädchen, die bitterlich weint und klagt, daß sie von den Ihrigen abgekommen sei und die Heimat nicht wiederfinden könne. Er nimmt sie vor sich aufs Roß, bald entspinnt sich ein Liebesverhältniß, sie bekennt, sie habe weder Angehörige noch Heimat und dies nur vorgegeben, um ihn zu gewinnen, da sie, so wie sie ihn erblickt, sogleich in heftiger Liebe zu ihm entbrannt sei. Er nimmt sie nun mit in seine Heimat und heirathet sie. Einst besucht ihn aber ein indischer Fakir, welcher, so wie er sie sieht, vermittelst eines Onyxringes, den er trägt, sogleich erkennt, daß sie eine verwandelte Schlange sei. Denn der Onyx verändert seine Farbe, wenn ein verwandelter Gegenstand in seine Nähe kommt. Er sagt dies dem Manne, und damit er sich selbst überzeuge, räth er ihm, ein Gericht mit vielem Salz für sie zu kochen, alles Wasser abzusperren und das Haus so zu verschließen, daß sie nicht heraus kann. Dies geschieht; da sieht nun nachts der Mann, wie die Frau, nachdem sie allenthalben Wasser gesucht und nicht zum Hause heraus kann, plötzlich ihren Hals so verlängert, daß ihr Kopf durch den Schornstein bis zum nahen Flusse gekommen sein mußte, denn er hört deutlich, daß sie Wasser herabschluckt. Der Mann will keine Schlange behalten und möchte das Weib los sein. Der Fakir räth ihm, sie Brot backen zu lassen und sie bei der Gelegenheit in den Ofen zu stoßen. Dies geschieht; sie klagt und bittet, sie wieder heraus zu lassen, aber vergebens. Da sagt sie ihm, der Fakir habe ihm ihr Geheimniß verrathen; denn ihm gelüste nach ihrer Asche. Nach ihrem Tode ergreift ihren Mann vor Reue Verzweiflung,

und er geht in die weite Welt. Der Fakir aber sammelt ihre Asche, denn in ihr blieb die Kraft der Verwandlung, er vermochte durch sie alles Metall in Gold zu verwandeln."

In diesem Märchen erinnert das Schieben in den Backofen an europäische Märchen (s. Cavallius, Schwedische Volkssagen, von Oberleitner, Nr. II, „das Weib, welches in den Ofen gesteckt wurde", auch Nr. III, S. 32, und die Vergleiche), doch ist diese Uebereinstimmung bei der übrigen Eigenthümlichkeit der Darstellung nicht genügend, um gegen das Volksmäßige des Märchens bedenklich zu machen (s. §. 36, S. 118).

Wie in den bisherigen Märchen ein reciprokes Verhältniß zwischen Schlangen und Menschen hervortritt, so in andern zu andern Thieren. Hierher gehört zunächst das schöne Märchen von der Tochter des Froschkönigs, welches Mahábhárata, III (I, 677), 13145 fg. — 13179 erzählt wird. Es lautet folgendermaßen:

„Parikschit, der König von Ajodhja, aus dem Geschlechte des Ikschwaku, ging auf die Jagd; indem er ein Wild verfolgt, lockt ihn dies immer weiter. Vom Wege ermüdet, von Hunger und Durst überwältigt, erblickt er ein dichtes, dunkles Stück Wald. Er tritt hinein und sieht in der Mitte desselben einen überaus lieblichen Teich; mitsammt dem Pferde taucht er sich in diesen zum Bade. Nachdem er sich erquickt, wirft er dem Pferde Lotusfasern vor und läßt sich an dem Ufer des Teichs nieder. Indem er da liegt, hört er einen lieblichen Gesang. Als er diesen gehört, dachte er: «Ich sehe hier keinen menschlichen Weg; von wem mag nun wol dieser Gesang herrühren?» Darauf sah er ein Mädchen von der allerschönsten Gestalt, Blumen pflückend und singend; sie ging in des Königs Nähe umher. Der König fragte sie: «Wem gehörst du und wer bist du?» Sie antwortete: «Ich bin eine Jungfrau». Der König sagte zu ihr: «Ich bin durch dich verlangend». Darauf sagte das Mädchen: «Unter einer Bedingung kannst du mich erlangen, anders nicht». Der König fragte nach dieser Bedingung. Das Mädchen antwortete: «Man darf mich kein Wasser sehen lassen». Der König sagte zu ihr: «So sei es!» Dann umarmte er sie, nachdem er sich mit ihr vermählt

hatte. Als er sie umarmt, saß er still da, mit ihr spielend und von höchster Seligkeit erfüllt. Indem der König so dasaß, kam sein Heer zu ihm. Es stellte sich rings um den König auf; nachdem sich der König erquickt, kehrte er mit ihr, die in einen Palankin eingeschlossen ward, zur Stadt zurück. Da angekommen, war er immer heimlich bei ihr; und selbst kein Diener irgend bekam ihn zu Gesicht; da fragte der erste Minister die ihn bedienenden Frauen: «Was hat dies veranlaßt?» Darauf sagten die Frauen: «Wir sehen etwas fast nie Vorgekommenes. Es wird kein Wasser dahin gebracht». Darauf ließ der Minister einen wasserlosen Park anlegen mit trefflichen Bäumen, reich an vielen Blumen, Früchten und Wurzeln, und in dessen Mitte einen, an der Seite mit einer Fülle von Perlen [1]) versehenen, wohlverborgenen, mit Nektarflut angefeuchteten Teich. Darauf ging er heimlich zu dem König und sagte: «Dieser Park ist ohne Wasser; du kannst dich da schön erlustigen». Infolge dieser Rede ging der König mit dieser Gattin in diesen Park. Einst wandelte er mit ihr in diesem lieblichen Walde umher. Da erblickte er, von Hunger und Durst gequält und ermüdet, dieses mit atimukta verzierte Haus; er trat mit seiner Gemahlin hinein und sah den wassergefüllten, nektarreichen, reinen Teich; nachdem er ihn erblickt, blieb er mit seiner Gattin am Ufer desselben stehen. Darauf sagte der König zu seiner Gattin: «Wohlan! steige in das Wasser dieses Teiches hinab!» Sie, als sie dieses Wort gehört, tauchte in den Teich hinab, kehrte

---

[1]) Der Text hat V. 13158 **मध्ये मुक्ताजालमयीं** und ich habe danach übersetzt; wenn ich aber bedenke, daß V. 13160 der Haupttheil dieser Anlage **अतिमुक्तकागार** heißt, „ein atimuktaka-Haus", so kann ich die Vermuthung nicht unterdrücken, daß hier zu schreiben ist entweder **मध्ये तिमुक्तजालमयीं पार्श्वे** „an der Seite mit einer Menge von atimukta (ein wegen der Schönheit und des Geruchs seiner Blumen beliebter Strauch) versehen", oder gar „an der Seite mit einem atimukta-Haus versehen", d. i. von einem mit atimukta verzierten Hause umgeben, sodaß hierin die Versteckheit des Teiches deutlich angegeben ist.

aber nicht wieder zurück. Der König suchte, aber konnte sie nicht finden; er ließ den Teich ab; da sah er in der Oeffnung einer Spalte einen Frosch; da ließ er, von Zorn erfüllt, den Befehl ergehen: «Aller Orten sollen die Frösche umgebracht werden! Wer von mir etwas begehrt, der soll sich mir nahen mit einem getödteten Frosche als Gabe». Als nun ein furchtbares Morden unter den Fröschen geschah, geriethen die Frösche in der ganzen Welt in Schrecken und erzählten dem Froschkönige voll Furcht, was geschehe. Darauf zog der Froschkönig ein Büßergewand an und ging zum König und sagte ihm: «O König, gerathe nicht in Zorn! sei gnädig! laß die Frösche nicht morden, die gegen dich nicht gefehlt haben!

Wolle die Frösche nicht morden! fessle, Standhafter! deinen Zorn!
Großer Reichthum sogar schwindet Männern, die unbesonnen sind.
Versprich! wirst du nicht aufgeben den Zorn, da du so viel' erlangt?
Laß ab von deinem Unrechte! was nützt der Frösche Morden dir?» [1])

Zu ihm, dem so Redenden, sprach der König, von Kummer umwölkt über seine Geliebte: «Ich kann das nicht gewähren; ich werde sie tödten! Denn von diesen Bösewichtern ist meine Geliebte gegessen; ich muß unbedingt die Frösche ausrotten; hindere mich nicht, o Weiser!» Als jener dies gehört, sprach er mit gequältem Sinn und Herzen: «O König! hab' Gnade! Ich bin der Froschkönig, Aju mit Namen; sie ist meine Tochter Suçobhanâ; diese hat diesen bösen Sinn; durch sie sind frühere [2]) Könige betrogen». Darauf sagte der König: «Nach ihr sehne ich mich; gib sie mir!» Darauf gab sie der Vater dem Könige und sagte zu ihr: «Sei gehorsam diesem Könige!» Nachdem er so gespro-

---

[1]) Blos diese Stelle ist in Versen; die übrige Erzählung in Prosa.

[2]) पूर्वाः sollte पुरवः zu schreiben sein, „viele", oder wäre hier wie der ganze Charakter der Darstellung antik ist, eine alte Form पुर्वः dem gewöhnlich nur für ursprüngliches v geltenden phonetischen Gesetze gemäß, पूर्वः geworden? Vgl. weiterhin, wo „viele" gesagt wird.

chen, verfluchte er die Tochter: «Weil viele Könige von dir betrogen sind, darum sollen — infolge deiner Unredlichkeit — deine Nachkommen ruchlos sein!» Der König, sobald er sie erhalten, sprach, da sein Herz durch Liebe an sie gefesselt war, mit thränengebrochener Stimme, voll Freude, als ob er die Herrschaft der drei Welten erlangt hätte, indem er ihm zu Füßen fiel und ihn verehrte, zum König der Frösche: «Du hast mir eine Gnade erwiesen!» Der König ließ sich von seiner Tochter verabschieden und kehrte zurück. Nach einiger Zeit gebar sie drei Knaben, Sala, Dala und Bala. Den ältesten von diesen weihte der König zu gehöriger Zeit zum König und ging selbst in den Wald." (Dann folgen Sagen von Sala.)

Eine schon bekannte Sage dieser Art knüpft sich an Vikramâditya und in ihr tritt, wie in der im Pantschatantra vorliegenden, ebenfalls die Entzauberung durch Verbrennen der angenommenen Hülle ein. Vikramâditya's Vater ist, ihr gemäß, der Sohn des Indra, welcher sich den Unwillen seines Vaters zugezogen hatte und von ihm verdammt wurde, als Esel bei Tage, als Mensch bei Nacht auf Erden zu weilen, bis ein mächtiger König seine Eselshülle verbrannt haben würde; dann würde er in seiner eigenen Gestalt zum Himmel zurückkehren. Die Sage wird ausführlich erzählt nach einem hindostanischen Geschichtswerke im Journal asiatique, April 1844, S. 239 fg., und in Asiatic researches, IX, 147; in Bezug auf letztere Stelle bemerke ich, daß sie sich in der bengalischen Bearbeitung des Siṅhâsana-dvâtriṅçat oder Vikramacarita (denn so wird diese in der Unterschrift genannt) nicht findet; ebenso wenig in der mongolischen (Schiefner, im Bulletin hist.-philol. de l'Acad. de St.-Petersb., 1857, S. 71). Doch kommt hier eine verwandte Sage über Vikramâditya's Vater vor, wonach er in seinem göttlichen Leibe zum Himmel flog, seinen irdischen auf Erden lassend, und nun seine junge Gemahlin den irdischen verbrennt, damit er genöthigt sei, in seinem himmlischen bei ihnen zu verweilen (ebend. S. 66). Ich vermuthe sehr, daß dies die ältere Form der Sage sei, wie denn die mongolische Bearbeitung als Ausfluß der buddhistischen Recension alle Wahr-

ſcheinlichkeit für ſich hat, die ältere Geſtalt treuer zu gewähren. Jene Sage beruht wol auf der Lautverwandtſchaft von Gandharba, Name des Vaters, mit gardabha, „Eſel", wie ſchon Schiefner a. a. O. vermuthet. Wahrſcheinlich findet ſich die Sage auch nicht im ſanskritiſchen Vikramacaritra, über welches Roth im Journal asiatique, 1845, referirt. Nach den Asiatic researches iſt ſie von Grimm, Altdeutſche Wälder, I, 165, mitgetheilt. Vgl. auch Laſſen, IA., II, 760. 802. 808.

In einem modernen indiſchen Märchen iſt es eine Affenhülle, und auch dieſe wird verbrannt. Das Märchen ſelbſt erinnert auffallend an die buddhiſtiſche Sage über die Gründung von Pâtaliputra in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stanislas Julien, I, 411; die Affenhülle wiederum an Râvaṇa, der, trotz ſeiner Affengeſtalt, von ſeiner Frau geliebt, ja ſogar zuerſt von ihr geflohen wird, als er ſeine ſchöne Geſtalt wiedererhält, Mahâbhârata, XII (III, 404), 1082 fg. Das indiſche Märchen findet ſich im Asiatic Journal, 1833, XI, 206—214. „Prinzen ſollen ihre Frauen dadurch erhalten, daß jeder einen Pfeil abſchießt; wo der Pfeil hinfliegt, da werden ſie ihre Frau finden. Des jüngſten Pfeil trifft eine Tamarinde; er wird mit ihr verheirathet; ſeine Braut iſt aber ein Affenweibchen; dennoch lebt er mit ihr glücklich, erſcheint aber nie mit ihr an ſeines Vaters Hofe. Die Schwägerinnen ſind neugierig, zu wiſſen, was er für eine Frau habe. Sie bewegen den Schwiegervater, allen ſeinen Schwiegertöchtern ein Gaſtmahl zu geben. Der Prinz iſt betrübt, daß das Geheimniß auskomme. Da tröſtet ſie ihn, legt ihr Affengewand ab und erſcheint als wunderſchönes Mädchen. Sie trägt ihm zwar auf, die Affenhülle ſorglich aufzuheben, da ſonſt große Gefahr drohe; allein er, um die Frau in ihrer ſchönen Geſtalt zu behalten, verbrennt die Affenhülle, während ſie beim Gaſtmahle iſt. In demſelben Augenblicke verſchwindet ſie. Der Prinz ſucht ſie wieder und findet ſie endlich als Affenkönigin im Himmel, wo er dann bei ihr bleibt."

Eben hierher gehört endlich die ſiebente Sage im Ssiddi-kür.

Da ich nachgewiesen habe, daß diese Sammlung eine mongolische Bearbeitung einer buddhistischen Redaction und zwar der erreichbar ältesten der Vetâlapancavinçati ist, so dürfen wir mit Entschiedenheit annehmen, daß diese Sage, ihrem Grundwesen nach, buddhistisch ist; inwieweit sie durch die mongolische Redaction verändert ist, läßt sich noch nicht bestimmen. Sie lautet ungefähr folgendermaßen (s. Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 311):

„Drei Schwestern hüten abwechselnd ihres Vaters Kälber; ein Kalb geht verloren; die älteste Tochter sucht es; sie kommt zu einem großen Hause, tritt durch eine goldene, dann silberne, dann eiserne Thür; da findet sie in einem Käfig einen Vogel; dieser fragt sie, ob sie seine Frau werden wolle? dann werde er ihr das Kalb zeigen; sie verweigert es. Am folgenden Tage geht es ebenso mit der zweiten. Am dritten Tage kommt auf dieselbe Veranlassung die dritte zu dem Vogel und ist bereit, seine Frau zu werden. Beim Feste ist sie nun die erste unter den Frauen; unter den Männern ist einer der erste, den sie nicht kennt; eine Alte verräth ihr, daß es ihr Mann sei; sie solle nur Acht geben, bis ihr Gemahl das Vogelhaus öffne und in die Versammlung reite; alsdann sollte sie dieses verbrennen; dann werde ihr Mann stets in seiner wahren Gestalt sie begleiten. Sie thut es. Allein er verschwindet darauf (vgl. das letzterzählte Märchen); sie aber sucht ihn von neuem und erlangt ihn endlich dadurch wieder, daß sie ein neues Vogelhaus haut."

In diesen Gedankenkreis gehören auch die Vidyâdhari's (himmlische Wesen), welche auf Erden hausen müssen, während ihre himmlischen Körper in der goldenen Stadt auf diamantenem Lager ruhen (Somadeva, Brockhaus' Uebersetzung, S. 150, vgl. oben §. 52). Fast ganz ebenso läßt Vishnu, als er sich zu einem Menschen verkörpert, seinen Götterleib in einer Höhle des Meru (Harivansa, LV, in Langlois' Uebersetzung, I, 257). Dann überhaupt auch die mancherlei himmlischen Wesen, die sich in Liebe mit menschlichen verbinden, so insbesondere die apsaras, „die im Wasser (ap ist das Wasser der Wolken) Wandelnden", vielleicht ursprüng-

lich die eilenden, tanzenden Wolken (vgl. auch Mannhardt, Germanische Mythenforschungen, 76), welche die indische Phantasie in die himmlischen Tänzerinnen verwandelt hat; hier steht an der Spitze die Sage von der schon wedischen Urvaçî, die schon im Çatapatha Brahmaṇa, II, 5, 4. 5, wo sie mit ihren Apsaras als Ente (âti) erscheint, und im Harivansa, Kap. 26, ins Märchenhafte schillert. Hier „verbindet sie sich mit dem Könige Purûravas unter der Bedingung, daß ihre Augen ihn nie nackend sehen, daß stets zwei Widder sich an ihrem Bette angebunden befinden und daß sie sich nur von Milch nährt. So leben sie 59 Jahre verbunden. Da wünschen die himmlischen Musiker (= Winde, welche die Wolken melken und treiben, vgl. Mannhardt, a. a. O.), die Gandharven, sie zurück. Einer derselben, Viçvâvasu, will bewirken, daß der König die Bedingungen bricht. Er entführt einen der Widder. Urvaçî merkt es und erkennt, daß ihr Exil zu Ende ist. Sie sagt zum König: «Man hat mir mein Kind genommen!» Der König, um nicht nackend gesehen zu werden, will nicht aufstehen. Da nimmt Viçvâvasu den andern Widder ebenfalls. Da ruft sie: «O König! mein Kind ist mir genommen, als ob ich keinen Beschützer hätte». Da erhebt sich Purûravas nackend. In diesem Augenblicke wird das Zimmer durch einen Blitz erhellt; sie sieht den König und verschwindet. Er sucht sie allenthalben und findet sie endlich badend mit fünf Apsaras. Sie verspricht sich ihm eine Nacht in jedem Jahre. Endlich wird er selbst Gandharva." Die Sage über Purûravas' monatlich wechselnde Mann- und Frauennatur ist schon oben §. 9 erwähnt.

Die im Himmel hausenden, in Fluten wandelnden, in Gestalt von Enten badenden „Wasserwandlerinnen" (Apsaras) sind die Peris, welche im Bahar Danush, II, 215 fg. als Tauben erscheinen, ihre Taubengewänder ablegen und sich als schöne Jungfrauen baden. Der Jüngling nimmt ihre Kleider weg und erhält dadurch eine von ihnen zur Frau, ähnlich wie Purûravas die Urvaçî. Allein durch die Unbesonnenheit einer alten Wärterin erhält sie ihr Taubengewand wieder und entflieht nun. Der Bahar Danush ist fast durchgängig nachweislich aus indischen Quellen geschöpft (vgl. Introd., I, LIV, und in

einer spätern Abtheilung dieses Werkes über ihn), und danach nicht unwahrscheinlich, ja vielmehr höchst wahrscheinlich, daß auch jene Erzählung aus indischen Quellen herrührt; wie die ablegbaren Schlangen-, Affen- und Eselshäute, ferner der wesentlich in dieselbe Kategorie tretende Vogelbauer, so erscheint auch die ablegbare Vogelhülle in dem Märchen von der Urvaçî. Denn wenn es im Çatapatha Brahmaṇa heißt: „Der König Purûravas sah Urvaçî und die Apsaras als âti (Enten) auf einem Teiche schwimmen und sie machten sich ihm sichtbar", so kann dies nichts anderes bedeuten, als sie warfen ihre Vogelhülle ab und erschienen in ihrer wahren Gestalt. Damit man auf den Mangel eines der Fassung im Bahar Danush näher stehenden Märchens keine zu große Bedeutung lege, mache ich darauf aufmerksam, daß unsere Kenntniß der indischen Märchenwelt noch eine verhältnißmäßig sehr beschränkte ist, und hebe nochmals hervor, daß das Märchen im Bahar Danush wol unzweifelhaft indisch ist. Innig verwandt mit diesem ist in Tausendundeine Nacht Azem, breslauer Uebersetzung X, 269, vgl. insbesondere 292, und Hassan aus Bassora in Weil's Uebersetzung, II, insbesondere S. 489. 499. 523, wozu theilweise auch Wuk, Serbische Märchen, Nr. 4, gehört.

Das Märchen des Pantschatantra, welches uns zu diesen Anführungen Veranlassung gegeben hat, findet sich nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 40, Note 2, im Trône enchanté traduit par Lescallier, Neuyork, 1817, I, S. 4; dies ist die Uebersetzung einer persischen Bearbeitung des sanskritischen Vikramacaritra oder Siṇhâsana-dvâtriṇçat; in der bengalischen Uebersetzung sowie in der uns bekannten sanskritischen Bearbeitung erscheint es nicht; vgl. jedoch einen ähnlichen Fall §. 39. Aus Persien konnte es, wie so viele andere auf demselben Wege, leicht nach Europa gelangen.

Von den europäischen Märchen und Sagen gehört eine überaus große Anzahl in diesen Kreis. Ich bin nun zwar weit entfernt, zu verkennen, daß die Hauptgrundlage dieser Märchen: der Glaube, daß sich übermenschliche und andere Geschöpfe in Menschen und Thiere verwandeln können, ein so ziemlich allgemein verbrei-

teter ist (vgl. Wolf, Niederländische Sagen, S. 702 zu Nr. 389) und würde, wo nur dieser veranschaulicht wird, einen historischen Zusammenhang mit den hervorgehobenen indischen nicht zu behaupten wagen; allein der andere Glaube, daß durch die Wegnahme der angenommenen Hülle eine Verzauberung aufgehoben, gehemmt u. s. w. wird, sowie die Voraussetzung des willkürlichen An- und Abnehmens von Thierhüllen u. s. w. scheinen auf diese Allgemeinmenschlichkeit keinen Anspruch machen zu dürfen. Jener erscheint zwar sogar in einem indianischen Märchen (Jones, Traditions of the North American Indians, mitgetheilt von Liebrecht zum Gervasius, 169), allein es entsteht die Frage, ob er hier nicht europäischem Einflusse verdankt wird. Wir werden im Verlaufe unsers Werkes sehen, wie arabischer oder islamitischer Einfluß asiatische und selbst europäische Fabeln nach Afrika gebracht hat (vgl. z. B. §. 145 und noch mehr im Fortgange dieser Untersuchungen), warum sollte nicht das lange und viel festere Leben der Europäer in Nordamerika auch europäischen Märchen und Zügen von Märchen den Weg zu dessen Völkern gebahnt haben? Dieses Abstreifen der Hülle kann ursprünglich zu Zügen in Märchen wol nur in einem Lande verwandt sein, wo die Natur Erscheinungen bot, die auf diesen Gedanken mit Leichtigkeit führen konnten, und da gibt es wol keine, die mehr geeignet war, ihn zu wecken, als das Abstreifen der Schlangenhaut. Dieses zu beobachten, gab gerade Indien die häufigste Gelegenheit, und da der Schlangencultus hier eine weit verbreitete Herrschaft übte, so lag es nahe, für diese Erscheinung eine tiefere Bedeutung zu suchen, oder überhaupt ihr eine einflußreichere Stelle auf die Conceptionen der Phantasie zu gewähren.

Ueberseben wir die Masse der hierher gehörigen europäischen Märchen, so sind einige den indischen so ähnlich, daß ein historischer Zusammenhang kaum bezweifelt werden kann. Waren sie aber durch diese in Europa eingebürgert, so konnten sich die übrigen Nebenformen und Variationen an und aus ihnen mit Leichtigkeit gestalten.

Am nächsten steht hier das serbische Märchen bei Wuk, Nr. 9

mit seiner Nebenform Nr. 10. Die heißersehnte Frucht ist auch hier eine Schlange; eine unbedeutende Variante ist, daß diese selbst verheirathet zu werden verlangt; in Nr. 10 ist ihr gleichgültig, wer die Braut sei; in Nr. 9 versteigt sich — mit der gewöhnlichen Richtung der Märchen nach oben — die Begierde zu der Tochter des Kaisers, und es sind Züge aus den Märchen von durch schwere oder wunderbare Aufgaben zu erwerbenden Prinzessinnen eingeflochten; es sind hier die gewöhnlichen, in vielen, gerade orientalischen wiederkehrenden (vgl. z. B. Tausendundeine Nacht, Aladdin's Wunderlampe, in Weil's Uebersetzung, II, 203 fg.); wie im indischen ist die Schlange nachts ein junger Mann; eine unwesentliche Abweichung ist im Serbischen, daß sie sich sogleich als solchen zeigt. Ein neuer Zug ist hier, daß die Frau guter Hoffnung ist und dadurch die Entwickelung — augenscheinlich auf eine menschlich wahrscheinlichere Weise — herbeigeführt wird. Die Verbrennung der Haut findet dann wie im Indischen statt; in Nr. 9 ohne nachtheilige Folgen; in Nr. 10 folgt daraus Trennung und Noth, wie in dem indischen Affenmärchen und dem vom Vogelbauer im Ssiddi-kür. Durch die Form der Noth schließt sich Grimm, Nr. 88, „Löweneckerchen" daran und Grimm's Vergleichungen in III, 155, vgl. auch Basile, Pentamerone, 43. 44 und 19, sowie das von Grimm, III, 187 zu Nr. 106 mitgetheilte. [1]) Vielleicht würde es in Bezug auf die wenn auch ge-

---

[1]) Mit der serbischen Auffassung Nr. 10 stimmt im wesentlichen die rumänische von Obert, im Ausland, 1857, Nr. 43, S. 1029, als Nr. 26 mitgetheilte, die jedoch einiges oder eigentlich vieles Eigenthümliche enthält, weshalb ich ihre Hauptzüge hier mittheilen will:

„Ein Mann und eine Frau haben keine Kinder. Die Frau wird durch Riechen an eine Blume schwanger (auch dieses ist indisch; es ist die Sage von der Geburt des Nacikétas, Sohn des Uddâlaka, auf welche ich an einem andern Orte zurückkommen werde, vgl. Polier, II, 521 fg., ist auch auf Jesus übertragen: Keller, Romans des Sept Sages, CXCVIII, vgl. auch Schott, Walachische Märchen, Nr. 27) und gebiert eine männliche Schlange. Diese zieht sie mit Milch auf. Nach zehn Jahren fordert die Schlange den Vater auf, für sie um des Kaisers Tochter zu wer-

ringen Umwandlungen von Wichtigkeit sein, die Form im Trône enchanté zu kennen, da die persische Darstellung aller Wahrscheinlichkeit nach das Mittelglied zwischen der indischen und den europäischen bildet. Aelter als die serbischen, aber nicht so genau entsprechend, ist die Fassung bei Basile, Pentamerone, XV, der seine Individualität in allen seinen Märchen sehr frei walten läßt (vgl. auch §. 155). Fast noch näher als die serbische Fassung steht der indischen Zingerle, Tirolische Märchen, II, 173; vgl. auch Gaal, Märchen der Magyaren, Nr. 14. Ferner ein Mädchen als Schlange, in Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 253. Aus Straparola, der seine Märchen theilweise wol unmittelbar, theilweise mittelbar dem Orient verdankt, gehört hier-

---

ben. Diese nimmt die Bewerbung an unter der Bedingung, daß sie eine kupferne Brücke von ihrer Hütte bis zu dem Palast baue. Die Schlange zischt mit ihrer Zunge, und die Brücke ist fertig (vgl. im Text). Nun halten sie Hochzeit. Die Schlange streift am Abend ihre Haut ab und wird ein wunderschöner Prinz. Die Prinzessin läßt die Haut verbrennen. «Zur Strafe dafür», sagt ihr die Schlange, «sollst du die Frucht deines Leibes nicht eher loswerden, als bis ich meine Hand auf dich lege» (vgl. Pentamerone, 19, bei Liebrecht, I, 246; es erklärt sich dadurch die von Liebrecht in Note 68 gerügte Nachlässigkeit Basile's). Und in demselben Augenblicke wuchsen ihr sieben eiserne Reifen um den Leib (es sind dies dieselben Reifen, welche in dem zu dieser Märchengruppe gehörigen Froschkönige, Grimm, KM., Nr. 1, an sehr falsche Stelle, nämlich um den Diener, gerathen sind, vgl. weiterhin, wo ihr die Reifen springen), und sie fühlte sich schwanger. Er aber zog nun davon und ward Kuhhirt bei einem Könige. Einst trieb er das Vieh gegen des Königs Verbot in den Wald des Smeu. Dieser fiel wüthend über ihn her; er aber schlug ihn zu Boden und beraubte ihn aller seiner Schätze. Diese zeigte er dem Könige und forderte dessen Tochter. Nicht lange nach der Hochzeit kommt die Kaiserstochter, die ihren Mann 20 Jahre gesucht hatte, erkennt ihn und schleicht sich nachts unter sein Schlafzimmer, wo sie weinend sagt: «Komm, o komm! lege deine Hand auf mich!» Das hört der Mann, steigt durch das Fenster herab und legt seine Hand auf sie. Alsbald springen die Reifen und sie gebiert einen großen Jungen. Der faßt den Vater, schlägt ihn zu Boden und tödtet ihn" (vgl. Nebenform bei Schott, Nr. 23, wo der Mann bei Tage ein Kürbis ist).

her König Porc (II, 1). Daran schließt sich Prince Macassin (d'Aulnoy, 24), Histoire de Pertharite et de Ferandine (Contes d'Antoine Hamilton, Paris 1820, I, 72) und „Hans mein Igel", Grimm, KM., Nr. 108, III, 189; Haltrich, Sächsische Märchen, Nr. 45, „das Borstenkind"; Prinz als Löwe (vgl. die ceylonesisch-buddhistische Sage, die Vidschaja von einem Löwen abstammen läßt, und das damit vielleicht zusammenhängende Märchen bei Somadeva, Brockhaus S. 22, „Satavâhana"), Grimm, KM., Nr. 88, III, 155; als Bär, der seine Bärenhaut abstreift, Grimm, KM., Nr. 161; als Frosch (vgl. oben S. 257 die indische Sage von der Tochter des Froschkönigs), Grimm, KM., Nr. 1, III, 3 fg. (vgl. die Anm.); Verbrennung der Froschhülle, worauf der Frosch ein Schwan wird (karelisch), Schiefner, Mél. russes, II, 615. Das Froschweibchen verbrennt sich selbst und erscheint nun als schönste Jungfrau, Cavallius, Schwedische Volksmärchen, übersetzt von Oberleitner, Nr. 15. Krötenhaut der Frau verbrannt, Leweſtan, 101. Eselin, schon in einem lateinischen Gedichte des 15. Jahrhunderts, Grimm, KM., III, 227; ebend., Nr. 144 (vgl. die indische Sage von Vikramâditya's Vater S. 260; Görres, Firdusi, II, 441); Zingerle, a. a. O., II, 193, wo die Haut in einen See geworfen wird, vgl. II, 395; Pröhle, Unterharzer Sagen, Nr. 314. Schildkröte fällt zufällig ins Feuer, Grimm, KM., III, 187 zu Nr. 106. Rennthier und Verbrennung, Schiefner, Mél. russes, II, 616; vgl. noch Adalb. Kuhn's Anzeige von Grimm's KM., III, im Centralblatt, 1856, Nr. 52, S. 838. Ich will diese Vergleiche — die man aus den Citaten zu den angeführten Märchen, insbesondere bei Grimm, leicht vermehren kann — nicht noch häufen und bemerke nur noch, daß, wie man aus dem Verhältniß von ihnen zu Bahar Dânush, II, 215 fg. (oben S. 263) und diesem zu den indischen erkennen kann, in diesen Kreis auch die Schwanenjungfrauen (vgl. insbesondere Haltrich, Nr. 5; auch Wenzig, Westslawische Märchen, S. 69) gehören; ebenso die Schlangenjungfrauen (Liebrecht zu Dunlop, Note 225; von der Hagen zu Tausendundeine Nacht, X, Vorrede S. VI), Melusine (Gräße, Literärgeschichte, II, 3, 382;

Dunlop, überſetzt von Liebrecht, 406. 544, Note 475; Liebrecht zu Gervaſius, S. 65 fg.), Kronenjungfrauen (Schott, Walach. Märchen, 19, wo die wunderbaren Erbſtücke aus Vetâlapancaviṇçati, 5, und Somadeva hinzugetreten ſind), Dornröschen (Grimm, KM., Nr. 50, vgl. Nr. 25 und III, 44 fg. u. a.; vgl. auch Liebrecht zu Gervaſius, S. 169; Keller, Dyoclet. Einleitung, S. 52). — In einem armeniſchen Märchen (bei v. Harthauſen, Transkaukaſia, Leipzig 1856, I, 322) iſt das Fellnehmen und Fellverbrennen auch mit dem Märchenkreiſe von den Wehrwölfen in Verbindung gebracht. „Einſt ſah ein Mann einen Wolf, der ein Kind ergriffen, wegſpringen. Er verfolgt ihn eilig, kann ihn aber nicht erreichen. Endlich findet er die Hände und Füße eines Kindes und kommt zu einer Höhle, in der er ein Wolfsfell findet. Er wirft es in ein Feuer; da erſcheint ein Weib, heult und will das Fell herausziehen. Der Mann verhindert es aber, und kaum iſt das Fell verbrannt, ſo iſt auch das Weib im Rauche verſchwunden." Daß auch das ſamojediſche Märchen, Nr. 4 (bei Alexander Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, Petersburg 1857, S. 172) hierher gehört, bemerke ich ſchon jetzt (vgl. §. 167).

Die im Pantſchatantra eingeſchachtelte zweite Erzählung, „der Götter Ohnmacht gegen das Schickſal", trägt ein höchſt alterthümliches Gepräge; ihre Quelle zu finden, iſt mir noch nicht gelungen.

§. 93. Karataka ſieht ein, daß ſeine Belehrung bei Damanaka nichts helfen werde, und erzählt zum Beleg in allen ſanskritiſchen Texten die 17. Erzählung unſerer Ueberſetzung. Sie findet ſich auch bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 91; Knatchbull, 150; Symeon Seth, 31; Johann von Capua, e., 1; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, G., IV; ſpaniſche Ueberſetzung, XX, a.; Firenzuola, 70; Doni, 98; Anvár-i-Suhaili, 170; Cabinet des fées, XVII, 329 (im Livre des lumières fehlt ſie ſonderbarerweiſe). Sie gehört alſo zu dem älteſt-erreichbaren Beſtande. Dagegen ſpricht nicht, daß ſie bei Dubois fehlt, da wir bei der Art, wie er ſeine Bearbeitung veranſtaltet hat (ſ. §. 3), nicht daraus ſchließen können, daß ſie in ſeinen Quellen gefehlt

habe. Im Hitopadeśa fehlt sie zwar ebenfalls, aber es erscheint hier (vgl. §. 140) ihre Nebenform Nr. 18, von welcher sogleich die Rede sein wird.

Im wesentlichen stimmen die Darstellungen überein. Doch findet darin eine Hauptdifferenz statt, daß sämmtliche Handschriften der recensio ornatior (Kosegarten, Praef., VIII, vgl. oben §. 3), insbesondere die berliner Handschrift, und ebenso Somadeva und die arabische Bearbeitung bei Silv. de Sacy und Johann von Capua, Glühwürmchen statt der Gundschabeeren haben. Dieses ist also die älteste-erreichbare Fassung. Symeon Seth hat dagegen λίθον στίλβοντα, und damit stimmt die türkische Bearbeitung, welche (Cabinet des fées, XVII, 330) un morceau de crystal qui brilloit hat. Diese beruht auf der persischen, die also aus einer arabischen Redaction geschöpft sein muß, welche etwas Aehnliches wie Symeon Seth hatte. Eastwick hat in seiner Uebersetzung des Anvár-i-Suhailí: a piece of sugar cane lying shining, bemerkt aber, daß Keene übersetzt: a bright lump of quicksilver. Die Variante kann natürlich nur einer arabischen Recension angehören.

Luther kannte diese Fabel, ohne Zweifel aus der deutschen Uebersetzung; den Vogel nennt er eine Krähe, die leuchtenden Thierchen Johanniswürmchen, Schuppii Schriften, 1677, Fabulhanß, S. 530.

§. 94. Bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften folgt unmittelbar die 18. Erzählung unserer Uebersetzung, welche augenscheinlich nur eine Nebenform von der 17. ist. Sie fehlt in der berliner Handschrift, bei Somadeva, Dubois und in der arabischen Bearbeitung. Ebenso auch hier in den Wilson'schen Handschriften des Pantschatantra. Diese haben sie jedoch im vierten Buche (s. §. 193), wo die hamburger Handschriften sie nochmals wiederholen. Auch hat sie, wie schon (§. 93) bemerkt, der Hitopadeśa, jedoch ebenfalls nicht in dem dem ersten des Pantschatantra entsprechenden Buche, sondern als zweite des dritten Buches (Max Müller's Uebersetzung S. 109, vgl. §. 140). Man kann hieraus deutlich erkennen, daß sie in einer verhältnißmäßig alten

Handschrift — jedoch später als die Pehlewiübersetzung und vielleicht selbst Somadeva — als Nebenform von 17. hinzugeschrieben ward und diese Stelle in den hamburger Handschriften und vielleicht andern behauptete. Der Verfasser einer spätern Redaction mochte sie an dieser Stelle, wo sie als Tautologie in die Augen springt, nicht dulden und verlegte sie in das vierte Buch.

§. 95. Karataka fährt in seinem Tadel fort und erzählt alsdann die 19. Erzählung unserer Uebersetzung. Dieses Stadium ist in der berliner Handschrift im einzelnen sehr abweichend behandelt. Die arabische Bearbeitung hat nur überaus wenig davon. Allein auffallenderweise hat Johann von Capua im Gegensatze zu allen übrigen Ausflüssen derselben, sowie auch des Pantschatantra, eine Erzählung, welche identisch ist mit einer im Sindabadkreise erscheinenden, nämlich mit der im Sandabar (Sengelmann), 43; Syntipas (Sengelmann), 90; Sindibad nâmah (Asiatic Journal, XXXVI, 4); Sieben Veziere, bei Scott, S. 62, breslauer Ausgabe XV, Nr. 2 aber daselbst ausgelassen, weil in Tausendundeine Nacht selbst aufgenommen, I, 147, in Weil's Uebersetzung, I, 70; Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 33; Calumnia novercalis, D., 2, b.; Historia Sept. Sap., Bl. 19, deutsche Uebersetzung (Augsburg) 1473, Bl. 19, 1478 Bl. 18, holländische, C., 8; Keller, Romans des Sept Sages, V. 3048; Dyocletian, V. 2453; Gesta Romanorum, deutsche Uebersetzung XIII, bei Gräße II, 182; Keller, Rom., LIII, LVII, LXV, LXXXVIII, vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 99, Note 1, 148; Keller, Romans, CXXXIV; Dyocletian, Einleitung, 48.

Bei dem unzweifelhaften Einflusse des hebräischen Sandabar auf die hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah, der sich entschieden in der Verwandlung des Namens des Weisen kund gibt (s. §. 3, S. 11), liegt die Annahme nahe, daß der hebräische Uebersetzer des letztern diese Erzählung aus dem Sandabar herübergenommen und eingeschoben habe. Sie wird dadurch unterstützt, daß wir sogleich, ebenfalls im Gegensatze zu allen übrigen Ausflüssen, noch eine Geschichte bei Johann von Capua finden werden, welche ebenfalls im Sandabar erscheint. Loiseleur-Des-

longchamps, Essai, S. 68, erklärt beide Geſchichten als empruntés par le Rabbin au livre hébreu des paraboles de Sendabar. Ich bin nun zwar keineswegs im Stande, die Unmöglichkeit dieſer Annahme zu beweiſen, allein zwei Gründe machen ſie wenigſtens abſolut unwahrſcheinlich. Erſtens: jedem, der, was wir bisher über die Ueberſetzung von Johann von Capua, die wir unzweifelhaft als zwar ſchlechte, aber — ſoweit es in den Kräften des Ueberſetzers ſtand — treue Wiedergabe der hebräiſchen zu betrachten haben, bemerkt haben, verfolgt hat, kann es nicht entgehen, daß in allen Abweichungen derſelben von den übrigen Ausflüſſen des arabiſchen Grundtextes nie eine willkürliche Veränderung zu erkennen iſt, daß dieſe vielmehr durchgängig auf einer arabiſchen Recenſion beruhen. Daſſelbe iſt, mit Ausnahme von unbedeutenden Kleinigkeiten, auch in den übrigen Theilen der Fall. Dieſes ſpricht ſchon im allgemeinen dagegen, daß dieſer Zuſatz von dem hebräiſchen Ueberſetzer herrührt. Zweitens aber der Umſtand, daß die Faſſung, wenn auch nicht weſentlich, doch bedeutend genug von der im Sandabar abweicht, um zu zeigen, daß ſie nicht unmittelbar aus ihm herübergenommen ſein kann. Bei Johann von Capua iſt der Mann nicht nur eiferſüchtig, er geht nicht auf Reiſen, kehrt nicht erſt nach Jahresfriſt zurück, ſondern er weiß, daß ſeine Frau einen Liebhaber hat, und will nur Gewißheit darüber. Auch kauft er nicht aus Eiferſucht einen Papagai, der ein redender Vogel war, ſondern beſitzt (nutrivit) einen Specht, den er ſprechen lehrte. Ferner iſt hier zu bemerken, daß der hebräiſche Text des Sandabar, wie ich aus Asiatic Journal, XXXVI, 4. 5 erfahre, das italieniſche Wort für Papagai פסיגאה, פסגאה und einmal פסיגאל hat, welches bei Uebernahme aus dem Sandabar doch auch in die hebräiſche Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah hätte übergehen müſſen und ſchwerlich von dem italieniſchen Juden Johann von Capua durch pica überſetzt wäre. Ferner, nachdem der Mann von dem Vogel Bericht erhalten, entfernt er nicht die Frau ſammt dem Papagai aus dem Hauſe, wie im Sandabar, ſondern prügelt ſie durch; auch ſpricht die Frau nicht ſo gemüthlich mit der Magd, wie im Sandabar, ſondern ſchimpft und ſchlägt die Mägde.

Dann überlegt sie bei Johann von Capua, warum es undienlich sei, den Vogel zu tödten, wovon der Sandabar nichts hat. Ferner hat sie den Liebhaber während der List bei sich, und auch die List selbst wird in etwas abweichender Weise erzählt, wobei besonders beachtenswerth ist, daß ein Gewicht darauf gelegt wird, daß der Vogel nichts von dem bemerken konnte, was die Frau (natürlich mit dem Liebhaber) that, während sie im Sandabar selbst bei der List thätig, der Liebhaber aber nicht bei ihr ist. Der Schluß endlich ist bei Johann von Capua: „picam interfecit illam et suspendit eam in ligno", während im Sandabar Versöhnung folgt.

Diese Differenzen sind gewiß stark genug, um zu entscheiden, daß die Erzählung nicht aus dem hebräischen Sandabar genommen sein kann. Ist dies aber nicht der Fall, so ist absolut unwahrscheinlich, daß sie erst von dem hebräischen Uebersetzer hinzugesetzt sei, sondern viel wahrscheinlicher, daß sie sich schon in der arabischen Handschrift des Kalilah und Dimnah fand, aus welcher die hebräische Uebersetzung floß.

Die letzte Quelle dieser Erzählung ist wol der Rahmen der indischen Çukasaptati. Dieser ist mir jetzt durch die Handschrift, welche die russische Akademie der Wissenschaften mir geliehen hat, vollständig, jedoch nur im allgemeinen, bekannt geworden. Denn es geht aus dieser Handschrift hervor, daß sie, sowie die Uebersetzung des Galanos und höchst wahrscheinlich auch die londoner Handschrift, welche Lassen benutzt hat, nur einen Auszug (saṅgraha) des Werkes gewähren. Leider hat sie zugleich zwei große und eine Menge kleiner Lücken, sodaß sie eine Ausgabe des Originals nicht möglich macht. Dennoch ist sie höchst belehrend. Danach läßt sich erkennen, daß der Rahmen folgender war. „Eine Frau, deren Mann sich auf eine Reise begeben, wird während seiner Abwesenheit nach fremden Männern lüstern. Der Mann hat ihr einen klugen Papagai und ein Drosselweibchen hinterlassen. Sie fragt das letztere, ob sie ihrer Neigung folgen soll; dieses tadelt sie darüber heftig und wird deshalb von ihr getödtet. Dann wendet sie sich mit derselben Frage an den Papagai. Dieser,

durch das Schickſal ſeiner Gefährtin gewarnt, billigt ihr Verlangen, macht ſie aber auf die Gefahren aufmerkſam und bedingt, daß ſie nur dann gehe, wenn ſie ſich aus einer Gefahr oder Verlegenheit ſo geſchickt zu ziehen wiſſe, wie die oder der. Sie fragt dann, was das für eine Geſchichte ſei. Der Papagai erzählt nun eine Geſchichte bis zu der Verlegenheit, dann ſagt er: «Nun iſt die Frage, was thut ſie oder er?» Die Frau kann nicht antworten. Dann ſagt der Papagai: «Wenn du heute zu Hauſe bleiben willſt, ſo will ich es ſagen». Auf dieſe Weiſe geht es ſiebzig Nächte. Dann kehrt der Mann zurück. Der Papagai ſagt ihm nichts; aber es findet in der 71. Nacht eine aus dem ſchlechten Codex von mir noch nicht ganz entzifferte Unterhaltung ſtatt, welche die Frau, wie es ſcheint, ängſtlich macht. Denn in der 72. Nacht heißt es: «tato Madanah sukhaṁ grihe vasati. Prabhâvátj api çukaṁ nirvacanaṁ kritvâ tishtati sma». Darauf wohnte Madana (ſo heißt der Mann) vergnügt im Hauſe. Die Prabhâvatî aber (ſo heißt die Frau) hatte den Papagai ſprachlos gemacht." Ob dies „ſprachlos machen" ihn tödten bedeuten ſoll, wage ich nicht mit Sicherheit zu entſcheiden. Doch ſcheint mir Pantſchatantra, IV, 51, dafür zu ſprechen, wo geſagt wird, „daß Droſſel und Papagai durch die Schuld ihres Mundes umkamen". Auch Amaruçataka, 25, bei Chezy ſcheint dafür zu ſprechen; hier tödtet eine Frau einen ſprechenden Vogel, der ihr Liebesgetändel mit ihrem Geliebten mit angeſehen hat, aus Furcht, daß er ſie verrathen werde. In der türkiſchen Bearbeitung des aus der Çukasaptati hervorgegangenen Tûtînâmeh dagegen bleibt der Papagai am Leben, gerade wie in der daraus hervorgegangenen beſondern Erzählung des Tûtînâmeh bei Kâdirî in Iken's Ueberſetzung, I, 11, und in der türkiſchen Bearbeitung bei Roſen, I, 30, wo ein kluger Papagai das Vergehen der Frau ſieht, von ihr mishandelt wird, ſie aber dennoch nicht verräth, ſondern vielmehr die beiden Gatten verſöhnt. Bei Kâdirî dagegen und, wenn ich Roſegarten zu Iken's Ueberſetzung, S. 178, richtig verſtehe, auch bei Nachſhebi (was mir wegen der Abweichung der türkiſchen Bearbeitung aber ſehr fraglich ſcheint) ſchließt der Rahmen des

Tûtînâmeh so, daß der Mann nach dem einen Vogel nach seiner Rückkehr fragt, worauf ihm der Papagai alles erzählt und der Mann die Frau umbringt. Die verschiedenen Schlüsse des Rahmens spiegeln sich auch in der Differenz zwischen Johann von Capua und dem Sandabar wieder. Die mildere Form stammt aus dem sanskritischen Original; die härtere ist ein Ausfluß der mohammedanischen Anschauung (vgl. §. 186).

Aus der lateinischen Uebersetzung ist die Geschichte auch in die deutsche Uebersetzung (Ulm 1483), G., VI, in die spanische XX, b., in Firenzuola 71, Doni 100, übergegangen.

Im Sindibad nâmah und in Tausendundeine Nacht erfährt der Mann nachher den Betrug und bereut, den Vogel getödtet zu haben.

Durch diese Erzählung veranlaßt ist auch wol die im folgenden Kapitel des Kalilah und Dimnah (§. 111, 4), wo sprechende Vögel zur falschen Anklage einer Frau abgerichtet werden. Auch das Tödten des Vogels in „Männergeduld", Lydia bei Edélestand du Méril, S. 362 fg., Boccaccio, Decamerone, VII, 9 (vgl. Keller, Romans, CCI; Dyocletian, Einleitung, 56) scheint damit in Zusammenhang zu stehen.

§. 96. Die 19. Erzählung unserer Uebersetzung haben die sanskritischen Texte, Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 93; Knatchbull, 151; Symeon Seth, 31; Johann von Capua, e., 2, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, G., VI, b.; spanische Uebersetzung XXI, a.; Firenzuola, 73; Doni, 104; Anvár-i-Suhaili, 172; Livre des lumières, 129; Cabinet des fées, XVII, 333; nachgeahmt bei Baldo, Fab., XIX, bei Edélestand du Méril, S. 247. Sie fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa; bei der Art, wie diese beiden entstanden sind, entscheidet dieser Mangel nicht gegen den aus ihrem Vorkommen bei Somadeva und in der arabischen Uebersetzung zu ziehenden Schluß, daß sie zu dem ältest-erreichbaren Bestand gehört.

Bezüglich der Darstellung weicht die sogenannte recensio ornatior (Kosegarten, Praef., VIII, vgl. §. 3), insbesondere die berliner Handschrift, von der simplicior, speciell dem Kosegarten'-

ſchen Text und den hamburger Handſchriften in Uebereinſtimmung mit der arabiſchen Bearbeitung, vorzüglich in zwei Punkten ab, und in Bezug auf deren erſten ſtimmt auch Somadeva mit ihnen (bei dem zweiten läßt ſich dies nicht mit Sicherheit erkennen, es läßt ſich aber dennoch wol kaum bezweifeln). Wir dürfen alſo daraus ſchließen, daß in Bezug auf dieſe beiden Punkte die recensio ornatior, ſpeciell die berliner Handſchrift, die älteſt-erreichbare Faſſung hat.

Dieſe zwei Punkte ſind: 1) daß die beiden nicht das Geld erwerben, ſondern finden (vgl. Koſegarten, Praef., VIII). 2) In der Koſegarten'ſchen Ausgabe, ſowie in den hamburger Handſchriften, wird die 20. Fabel erſt am Ende der 19. Geſchichte von den Richtern erzählt. In der berliner Handſchrift dagegen und vielleicht auch in den Wilſon'ſchen (ſ. Transactions of the R. As. Soc., I, 169) iſt die 20. in die Mitte der 19. verwebt und wird vom Vater erzählt, als ihn der Sohn auffordert, in den Baum zu ſteigen. Bei Somadeva wird ſie zwar erſt hinter der 19. mitgetheilt, doch auf eine Weiſe, die es wenigſtens zweifelhaft läßt, ob es nicht blos geſchehen ſei, um die 19. nicht zu ſpalten. In Silv. de Sacy's Recenſion fehlt die 20. ganz; ſie erſcheint aber ſowol in der alten griechiſchen Ueberſetzung von Symeon Seth, S. 72, als in der lateiniſchen von Johann von Capua, e., 2, und deren Ausflüſſen, Ulm 1483 G., VII, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, XXI, b.; ſowie in der perſiſchen Bearbeitung von Huſain Vaïz (Anvár-i-Suhaili, 174; Livre des lumières, 132; Cabinet des fées, XVII, 339), ſodaß man ſieht, daß einerſeits Silv. de Sacy's Recenſion in Bezug auf dieſe Auslaſſung entſchieden gegen die übrigen Ausflüſſe der arabiſchen Ueberſetzung im Nachtheil iſt, andererſeits dieſe Fabel dieſe eingeſchachtelte Stellung ſchon zur Zeit der Pehlewiüberſetzung einnahm. Daß übrigens dieſe Stellung ſchwerlich die urſprüngliche war, daß die ungeſpaltene Faſſung der 19. Erzählung älter iſt als ihre Spaltung durch Einſchiebung der 20., verſteht ſich faſt von ſelbſt und wird auch durch die Çukasaptati beſtätigt, wo als 49. Nacht die 19. Erzählung ohne Einſchiebung der 20. erſcheint. Es iſt daher keineswegs unwahr-

ſcheinlich, daß in den Texten des Pantſchatantra, wo die 20. Erzählung hinter der 19. erſcheint, der Reflex einer Recenſion zu erkennen iſt, welche noch älter iſt als die Recenſion des indiſchen Grundwerks, aus welcher die Pehlewiüberſetzung floß. Ob die 19. Erzählung aus dem Pantſchatantra in die Çukasaptati hinübergenommen oder das Umgekehrte der Fall iſt, wage ich nicht zu entſcheiden, doch iſt hier wol das erſtere wahrſcheinlicher, weil dieſe Erzählung zu dem älteſt-erreichbaren Beſtande des Pantſchatantra gehört (vgl. §. 101). Verwandt iſt eine Erzählung, welche Çukasaptati, 39, darbietet, in welcher ebenfalls ein Subuddhi und Kubuddhi („Gutgeſinnt" und „Schlechtgeſinnt") vorkommen, und der letztere dem erſtern ſeine Frau ablocken will, aber von ihm überliſtet wird (türkiſche Bearbeitung bei Roſen, Tûtînâmeh, I, 214).

Ehe ich dieſe Erzählung verlaſſe, muß ich noch auf zwei Punkte aufmerkſam machen, in denen Somadeva bald ganz, bald theilweiſe mit der arabiſchen Ueberſetzung übereinſtimmt und von den ſanskritiſchen Texten abweicht. Zunächſt, während in letzteren Dharmabuddhi den Baum anzündet, thun dies in der arabiſchen Bearbeitung, augenſcheinlich viel angemeſſener, die Richter. Es war dies alſo die Faſſung des Werkes, welches dem Pehlewiüberſetzer vorlag, und auch der Recenſion des Pantſchatantra, die Somadeva benutzte. Ferner: während in den ſanskritiſchen Texten der Vater ſtirbt und der betrügeriſche Sohn gehängt wird, in Silv. de Sacy's Recenſion und in der alten griechiſchen Ueberſetzung aber beide am Leben bleiben, ſtirbt bei Somadeva und in Johann's von Capua Ueberſetzung, ſowie im Anvár-i-Suhaili der Vater, der Sohn aber wird nur hart beſtraft. Dieſe Uebereinſtimmung zeigt, daß dies die Faſſung des Werkes war, aus welchem die Pehlewiüberſetzung floß, und läßt uns wiederum in der hebräiſchen Ueberſetzung eine treuere Abſpiegelung der älteſten arabiſchen Recenſion erkennen als in Silv. de Sacy's Ausgabe und in der griechiſchen Ueberſetzung. In Bezug auf die Strafe des Sohnes gehen ſie wieder auseinander. Bei Somadeva werden ihm Hände und Zunge abgeſchnitten und er wird aus dem

Lande gejagt. Diese Strafe ist so echt indisch — Hände für Diebstahl, Zunge für falsche Rede (vgl. §. 166) —, daß sie wol dem Grundwerke entstammt. Bei Johann von Capua wird er nur geprügelt, und dieses entspricht dem arabischen Sinne, sodaß wir auch hierin die treueste Wiedergabe der arabischen Uebersetzung sehen mögen. Im Anvár-i-Suhaili heißt es allgemein: hart bestraft.

In Baldo's Nachahmung sind die beiden sich Anklagenden Brüder, und sonderbarerweise werden sie ebenso von Somadeva bezeichnet; da diese Bezeichnung von allen andern Ausflüssen abweicht, so kann ich mir kaum denken, daß das Zusammentreffen anders als rein zufällig ist; bei Somadeva ist das Wort auch vielleicht nur im Sinne von „Freunden" zu nehmen; denn höchst unpassend läßt er nichtsdestoweniger den Vater des Dushtabuddhi (so nennt er den Pâpabuddhi synonym) gegen den, der dann ebenfalls sein Sohn sein würde, Zeugniß ablegen. Baldo scheint in dieser Beziehung zuerst haben ändern zu wollen; denn S. 348, Z. 17 nennt er den Zeugen allgemein qui, „irgendeiner, der"; der Vers ist des Reimes wegen zu schreiben:

quaeque rogaretur (statt rogarentur) qui falso testificetur

und zu übersetzen: „einer, der fälschlich bezeugen sollte, was er immer gefragt werden würde"; V. 22 heißt er puer (Knabe oder Sklave), dagegen ist er V. 30. 31 pater genannt, wie in den übrigen Ausflüssen. Im Somadeva ist zu lesen:

स साक्षी वक्ति यन्नीतास्तेऽमुना धर्मबुद्धिना ।

statt वक्ति तन्नीतास्ते मुत्यध°.

Bezüglich des Anrufens der Baumgottheit zum Zeugen vgl. Dsanglun, Uebersetzung, S. 273, wo die Baumgottheit den Dieb verräth. Ich bin weit entfernt, aus dieser einzelnen Uebereinstimmung auf eine buddhistische Entstehung dieser Erzählung zu schließen; doch kommt dazu die Bestrafung, welche wir im Somadeva fanden und die ganz in Harmonie mit den Urtheilssprüchen steht, die wir a. a. O. (§. 166) aus einem entschieden buddhistischen Märchen mittheilen werden, und endlich der Umstand, daß sich der

größte Theil des Inhalts des Pantschatantra als buddhistischen Quellen entstammt und der buddhistische Ursprung des Werkes selbst (§. 225) nachweisen läßt.

Die Erzählung ist nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 41, Note 1, nachgeahmt in Délices de Verboquet, 1623, S. 41.

§. 97. Die 20. Erzählung findet sich auch — natürlich von der 19. getrennt — im Hitopadesa und zwar als fünfte des vierten Buchs (Max Müller's Uebersetzung S. 155). Sie fehlt also nur bei Dubois, was nicht gegen ihre alte Stellung im Pantschatantra entscheidet. Auch sie gehört, dem vorigen Paragraphen gemäß, zum ältest-erreichbaren Bestande des Werks. Aus Johann von Capua ist sie auch in die deutsche Uebersetzung gekommen, Ulm 1483, G., VII; spanische Uebersetzung, XXI, b.; bei Firenzuola, 76; Doni, 108; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 42, Note 1; Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 238.

Die Quelle dieser Fabel ist vielleicht speciell äsopisch. Nicht ganz unähnlich ist Babr., 118 (s. §. 58), wo die Schlange die Schwalbenjungen tödtet. Doch ist nur diese Thatsache ähnlich; in allem Uebrigen weichen beide Fabeln so sehr voneinander ab, daß man die indische auch für eine gewissermaßen selbständige, blos in dem in §. 58 angedeuteten Sinne auf ihr ruhende Entwickelung ansehen darf.

Bezüglich der Darstellung bemerke ich, daß bei Somadeva das wichtigste Moment für die Lehre, zu deren Erhärtung sie dienen soll — wol nur infolge der starken Verkürzungen, deren sich Somadeva in seinem Auszuge bedient —, ausgelassen ist. Sie erscheint hier nur, wie die sechste (vgl. §. 58) als List, um den Tod der Schlange herbeizuführen; das, was eigentlich an dieser Stelle des Pantschatantra das Hauptmoment bildet, daß der Ueberlistende dadurch den Tod seiner eigenen Jungen mit veranlaßt, fehlt.

Beachtenswerth ist noch, daß die arabische Bearbeitung in der Art, wie der Ichneumon (die griechische Uebersetzung nennt ihn νύμφη, welches hier und sonst in dieser Uebersetzung, nämlich S. 77. 87, im Sinne von νυμφίτζα bei Ducange stehend „Wie-

sel" bedeutet) gelockt wird, vom sanskritischen Texte des Pantschatantra abweicht und sich an den Hitopadeśa anschließt (vgl. Joh. von Capua und den Anvár-i-Suhaili, wo am deutlichsten; die griechische Uebersetzung hat, wie gewöhnlich, verkürzt). Demnach scheint die Darstellung im Hitopadeśa in dieser Beziehung älter als die in unsern Texten des Pantschatantra.

§. 98. In dem Kosegarten'schen Texte und unserer Uebersetzung erklärt Karataka alsdann, daß sich Damanaka durch sein Benehmen selbst als Bösewicht verrathen habe und daß er (selbst) nicht länger bei ihm bleiben könne. Bei dieser Gelegenheit spricht er eine — in der berliner Handschrift — schon früher vorgekommene Strophe 485, welche sich auf eine schöne buddhistische — wie gewöhnlich in einem Dschâtaka erzählte — Fabel bezieht, deren Mittheilung wir Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 289, verdanken.

„Der Schwan, der König der Vögel, hat eine Selbstwahl seiner Tochter veranstaltet, d. h. eine Versammlung von Freiern, aus denen sie sich ihren Gatten selbst wählen möge. Die Wahl der Tochter fällt unter allen versammelten Vögeln auf den Pfau. Darüber geräth dieser vor Freude so ganz außer sich, daß er anfängt, zu tanzen, seinen Schweif ausbreitet und ihn so hoch hebt, daß man seine parties honteuses sehen kann; über dieses unanständige Benehmen wird der König der Vögel so aufgebracht, daß er die Partie sogleich rückgängig macht."

Bezüglich dieses Stadiums des Rahmens weicht die berliner Handschrift aufs stärkste von dem Kosegarten'schen Text und den hamburger Handschriften ab und nähert sich theilweise fast vollständig der arabischen Bearbeitung, wie sie in Silv. de Sacy's Recension und auch (mit einer sogleich zu erwähnenden Abweichung) in Johann's von Capua Uebersetzung und wesentlich gleich bei Husaïn Vaïz erscheint; die griechische Uebersetzung hat es fast ganz ausgelassen. Wir können daraus entnehmen, daß die berliner Handschrift auch hier die mit Sicherheit erreichbare älteste Form des Pantschatantra bewahrt hat. Uebrigens hat sie einiges mehr als die arabische Uebersetzung, und die Gedanken, welche in

dieſer theilweiſe gloſſirt vorliegen, erhalten erſt durch ſie ihren wahren Sinn. So z. B. lautet Wolff, 98, 1—10 (Johann von Capua, e., 4, a., 5—10) in der berliner Handſchrift:

vidvân ṛijur abhigamyo vidushi çaṭhe câpramâdinâ bhâvyam
ṛijur mûrkhas tv anukampyô mûrkhaçaṭhaḥ sarvathâ tyâjyaḥ ||

„Einen, der klug und ehrlich, ſoll man ſuchen; gegen einen, der klug und ſchlecht, ſoll man ſich mit Vorſicht benehmen; einen, der dumm und ehrlich, ſoll man bemitleiden; aber einen, der dumm und ſchlecht, vermeiden.“

§. 99. Was die im vorigen Paragraphen angedeutete Abweichung der lateiniſchen Ueberſetzung Johann's von Capua betrifft, ſo beſteht ſie darin, daß, wie in §. 95, auch hier im Gegenſatze zu allen übrigen Ausflüſſen eine Erzählung aus dem Sindabadkreiſe und zwar zu Anfange dieſes Stadiums erſcheint, nämlich die „von der Frau und dem Krämer“; welche ſich Sandabar (Sengelmann) 47, Syntipas (Sengelmann) 109, Sindibâd nâmah im Asiatic Journal, XXXVI, 1841, S. 6; Sieben Veziere, Breslau (Tauſendundeine Nacht) XV, 177 findet. Sie erſcheint auch in der ſanskritiſchen Çukasaptati, 32 (vgl. eine nahverwandte ebendaſ., 13), ging daraus in die perſiſchen Bearbeitungen über und bildet in Kâdiri's Tûtînâmeh die 25. Erzählung (Iken, S. 106); vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 103, Note 1; Keller, Li Romans des Sept Sages, CXLIV; Dyocletian, Einleitung, 46.

Ueber die Art, wie ſie in die lateiniſche Ueberſetzung gelangte, iſt hier wie in §. 95 zu urtheilen. So hält ſie Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 68, ebenfalls wie jene für eine Interpolation des hebräiſchen Ueberſetzers, während ich annehme, daß dieſer ſie, wie jene, in ſeinem Exemplar der arabiſchen Ueberſetzung fand. Für letztere Anſicht ſpricht auch hier (vgl. §. 95), daß die Darſtellung ziemlich beträchtlich von der im Sandabar abweicht. Hier beginnt die Geſchichte ſogleich mit einem Satze, den der Sandabar nicht hat: „fuit quidam qui habebat pulchram mulierem erat tamen meretrix“. Dann ſchickt ſie der Mann in

die Apotheke, „ut emeret sibi de rebus quas medicus consuleret", nicht „um Reis und Zucker zu holen", wie im Sandabar. Sie geht zum „apothecarium qui erat amasius suus", während im Sandabar „der Krämer, unter dem Versprechen, das Gekaufte umsonst zu geben, sie erst zur Liebe beredet". Während ferner im Sandabar der Krämer seinem Lehrlinge den Betrug aufträgt, befiehlt hier, ganz im Gegentheile, der Apotheker dem Burschen, ihr alles zu geben, was sie wolle (es kann jedoch auch heißen: „was er wolle", und vielleicht liegt in diesem Doppelsinne hier eine übrigens schlecht angebrachte Pointe), und dieser wickelt aus eigenem Antriebe Staub von der Erde in ihr Handtuch. Ferner ist hier die Ausrede der Frau wie in den Sieben Vezieren, „daß ein flüchtiges Pferd sie umgerannt habe", nicht, wie im Sandabar, „daß die Menschenmenge sie gedrängt habe", was vielleicht noch speciell für eine unmittelbare arabische, nicht hebräische Quelle spricht. Am Schlusse endlich hat Johann von Capua noch den Zusatz: „et audiens vir credidit ei et dixit. Accipe plus de argento et vade et eme mihi", von welchem der Sandabar nichts hat. Kurz, man sieht, daß auch hier die Uebernahme aus dem Sandabar absolut unwahrscheinlich ist, folglich ebenso wenig, daß die Erzählung ein Zusatz des hebräischen Uebersetzers sei. Irgendein Abschreiber der arabischen Uebersetzung wird sie aus einer der Sindabadschriften genommen haben, oder aus einer persischen Bearbeitung der Çukasaptati.

Aus Johann von Capua ist sie natürlich auch in die deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, II., I, und die spanische XXII, a., übergegangen. Firenzuola, 79, hat statt ihrer „das Schneekind", worüber an einer andern Stelle dieser Untersuchungen (vgl. auch Dunlop, übersetzt von Liebrecht, 296). Dieses hat auch Doni, 111, der ihm gewöhnlich folgt; doch hat dieser auch die besprochene aus Johann von Capua oder vielmehr aus der spanischen Uebersetzung aufgenommen, aber hinter die gleich zu besprechende (S. 116) gesetzt.

§. 100. Im Anvár-i-Suhaili ist in diesem Stadium ebenfalls eine Erzählung eingeschoben, aber nicht, wie bei Johann von

Capua, zu Anfange, sondern zu Ende desselben. Karataka motivirt seine Absicht, sich von Damanaka zu trennen, damit, daß er sagt: „es würde ihm sonst mit seiner Freundschaft so gehen, wie dem Gärtner mit dem Bären". Es ist dies die bekannte Fabel, wo der Bär, um dem schlafenden Gärtner die Fliegen abzuwehren, ihm einen Stein auf den Kopf wirft; Anvár-i-Suhaili, 180; Livre des lumières, 135; Cabinet des fées, XVII, 349; Robert, Fables inédites, II, 134—136. Wir werden auf diese Erzählung §. 106 zurückkommen, wo wir das indische Original kennen lernen.

§. 101. Dieses Stadium schließt in allen Ausflüssen des Grundwerks — mit Ausnahme des südlichen (Dubois') Pantschatantra und des Hitopadesa — mit der 21. Erzählung unserer Uebersetzung. Sie erscheint in den sanskritischen Texten, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 98; Knatchbull, 156; Symeon Seth, 33; Johann von Capua, e., 4, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, H., II, b.; spanische Uebersetzung, XXII, b.; Firenzuola, 82; Doni, 113; Anvár-i-Suhaili, 187; Livre des lumières, 135; Cabinet des fées, XVII, 353; vgl. Robert, Fables inédites, II, 193—196.

In der Darstellung findet keine wesentliche Abweichung statt. Die arabische ist einfacher; jedoch ist hier die Fassung in der griechischen Uebersetzung, bei Johann von Capua und im Anvár-i-Suhaili ausführlicher als in der Silv. de Sacy'schen Recension. Die Uebereinstimmung dieser drei spricht mit Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie eine ältere Recension wiedergeben. Beachtenswerth ist noch, daß Somadeva einen ironischen Zug hat, welcher in den sanskritischen Texten des Pantschatantra fehlt, aber im Kalilah und Dimnah, Wolff, I, 99, 9—11, und im Anvár-i-Suhaili widerklingt, sodaß diese Stelle als ein, wenn auch nicht ganz gleicher Reflex der ältest-erreichbaren Recension zu betrachten ist. Sie lautet bei Somadeva:

satyam̃ susvâdu tal' lohaṁ tena jagdhaṁ tad âkhubhiḥ.

„Freilich! Eisen schmeckt sehr süße; darum fraßen's die Mäuse auf."

Diese Erzählung findet sich auch in der Çukasaptati, 38, und steht da gewissermaßen in der Mitte zwischen der Darstellung in der arabischen Uebersetzung und in unsern Pantschatantraterten, sodaß es hier sehr wahrscheinlich ist, daß sie aus der alten Recension des Pantschatantra in die Çukasaptati hinübergenommen ist. Wie im Arabischen fehlt das Raffinement mit dem Bade, indem sich der Beraubte einfach des Knaben bemächtigt. Dagegen spielt schon der Richter eine Rolle, wie in unsern sanskritischen Texten, aber nicht in der arabischen Uebersetzung, also wahrscheinlich auch noch nicht in deren Grundwerke.

Aus der Çukasaptati ist sie in deren persische Bearbeitung übergegangen; welche Gestalt sie hier zunächst erhielt und bei Nachschebi hat, ist noch nicht bekannt; wol aber die in der türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, I, 67; Iken, III, 25; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 43, Note 2). Sie ist zunächst theilweise mit der 19. des Pantschatantra (Çukasaptati, 48, s. §. 96) in Verbindung gebracht und weiter dann auf eine zwar alle Grenzen der Wahrscheinlichkeit überschreitende, aber wirklich allerliebste Weise umgewandelt. Die beiden Söhne des Betrügers werden nämlich von dem Betrogenen versteckt und ein Paar junge Bären statt ihrer substituirt. Auffallenderweise kommt hier ein Essen vor, wie im Kalilah und Dimnah, während die Çukasaptati nichts derart hat.

Mit wenigen Veränderungen findet sie sich ebenso bei Cardonne, Mélanges de litérat. orient., II, 63, aus den Adjaïbel Mouaser (Flügel, Nr. 8069).

Eine verwandte Fassung findet sich in Tausendundein Tag, XI, 259 — 262 (Prenzlau); doch greift sie schon in den Kreis der Erzählungen von durch Scharfsinn entdeckten Betrügereien, worüber ich in der Einleitung zu der Çukasaptati handeln werde.

§. 102. Hierauf folgt im Kosegarten'schen Texte und meiner Uebersetzung der Tod des Stiers, des Löwen Reue, seine Beruhigung und der Schluß des ersten Buchs. Aehnlich, jedoch natürlich sehr verkürzt, bei Somadeva, im Hitopadesa und in der arabischen Bearbeitung. Letztere hat (bei Wolff, 100, 21) eine

Stelle, welche ſich in der berliner Handſchrift reflectirt, aber bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften fehlt. Dies ſpricht wiederum für das höhere Alter des Rahmens in der Faſſung der berliner Handſchrift. Die arabiſche Bearbeitung ſelbſt zeigt wenigſtens eine zwiefache Recenſion. Mit der Silv. de Sacy'ſchen ſtimmt ſo ziemlich das Anvár-i-Suhaili; dagegen weichen die griechiſche Ueberſetzung und Johann von Capua nicht unbeträchtlich ab und nähern ſich mehr der ſanskritiſchen Darſtellung; ſo reflectiren ſie z. B. die 466. und 467. Strophe des Pantſchatantra, von welcher ſich in Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvár-i-Suhaili keine Spur findet. Sie ruhen demnach auf einer vollſtändigern, höchſt wahrſcheinlich ältern arabiſchen Recenſion. Johann von Capua hat zugleich größere Fülle. Außerdem unterſcheiden ſie ſich, beide von Silv. de Sacy und dem Anvár-i-Suhaili dadurch, daß letztere einen Schluß haben, welcher zu dem in der arabiſchen Bearbeitung folgenden Kapitel überleitet; von dieſem Schluſſe hat natürlich das Sanskrit keine Spur, da ihm auch jenes Kapitel fehlt (ſ. §. 109), ſodaß ſich Symeon Seth und Johann von Capua auch in dieſem Mangel als Repräſentanten einer ältern arabiſchen Recenſion kund geben. Dagegen ſchließen beide mit einer Recapitulation der Moral dieſes Buches, worin ſie ſich zwar nicht dem Pantſchatantra, wol aber, wenigſtens einigermaßen, dem Schluſſe des Hitopadeſa nähern. Eine entſchiedene Folgerung will ich nicht daraus ziehen, da dieſer Abſchluß ſo natürlich iſt, daß er auch ohne ein ſanskritiſches Vorbild von dem Pehlewi- oder arabiſchen Ueberſetzer oder einem Abſchreiber hinzugefügt ſein konnte.

§. 103. Am ſtärkſten weicht die Recenſion der berliner Handſchrift und der Wilſon'ſchen ab. Wenn ſich die berliner Handſchrift im vorigen Paragraphen und ſonſt mehrfach als die treueſte Bewahrerin der älteſt-erreichbaren Form des Rahmens legitimirte, ſo war dies dagegen nie mit den von ihr eingeſchobenen Erzählungen der Fall, und ebenſo erweiſen ſich auch die in dieſem Stadium von dieſen Handſchriften hinzugefügten — da ſie (mit etwaiger Ausnahme von einer, welche, jedoch ſehr abweichend und in anderer Stelle, die arabiſche Ueberſetzung hat, vgl. §. 104) in

weiter keinen Ausflüssen des Grundwerks erscheinen — als entschieden verhältnißmäßig spätе Zusätze. S. dieselben in Nachtrag VIII zum ersten Buche.

Die erste Erzählung, „von dem durch verschiedenen Umgang verschieden gearteten Papagaienbrüderpaar", erinnert mich, ich weiß nicht ob mit Recht, an eine buddhistische Fabel, welche Upham in den Sacred and historical books of Ceylon, III, 307, Jâtaka 4, mittheilt. Da sie kurz ist, erlaube ich mir, sie hierher zu setzen:

„Ein Mensch begegnet im Walde einem Papagai, der ihn warnt, weiter zu gehen, weil ein Tiger da sei. Er will dennoch weiter gehen, da sagt ihm der Papagai: «dann möge er diesem wenigstens melden, er komme von seinem Freunde, dem Papagai». Der Mann glaubt ihm nicht, macht sich über ihn lustig und bringt ihn um. Doch weiter gehend, erblickt er den Tiger; da sagt er ihm, was ihm der Papagai gerathen. Der Tiger nimmt ihn nun freundlich auf, stellt ihn seinem alten blinden Vater vor und geht, um Speise für ihn zu suchen. Als er zurückkommt, sagt ihm der Alte: «er vermuthe, der Mensch habe ihren Freund, den Papagai, getödtet». Der junge Tiger entfernt sich, um dies zu untersuchen. Unterdeß tödtet der Mensch den alten Tiger und entflieht. Der junge holt ihn aber wieder ein, schenkt ihm jedoch das Leben."

Ihrer Lehre nach gehört diese Fabel in den Kreis: „Schlechtigkeit der Menschen und Gutherzigkeit der Thiere" (§. 71), dem Inhalte nach in den der warnenden Vögel, wohin auch die des Pantschatantra zu rechnen ist.

Entfernt verwandt mit dieser könnte sein: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 151, „König und Günstling", wo die Kenntniß der Vogelsprache benutzt wird, um den König zu bekehren; „die eine Eule fordert 500 verödete Oerter zum Hochzeitsgeschenk für ihre Tochter; die andere antwortet, das sei, solange der zu bekehrende König regiere, nichts; unter ihm könne sie auch 1000 geben". Diese Erzählung soll ein Hofnarr am Hofe des Khalifen von Damascus, Abdul Melek (685—705 n. Chr.), diesem erzählt haben, um ihn zu bessern (s. Biographie

universelle, 2. ed., I, 48). Mir kommt es aber faſt ſo vor, als ob die Idee der warnenden Vögel in ihr mit der ſchönen — hier ins Entgegengeſetzte verwandelten —, aus der Megmouin Hikaïat von Cardonne, Mél. de litératures orient., I, 29, mitgetheilten Erzählung verbunden ſei. Hier bittet der in Ungnade gefallene Miniſter, daß ihm ſein Herr einige unangebaute Ländereien anweiſe, damit er ſie anbaue; ſolche ſind aber infolge ſeiner Verwaltung im ganzen Reiche nicht zu finden. Weſentlich daſſelbe wird in Tauſendundeine Nacht, IV, 105 (Weil), von Nuſhirvan erzählt. Die Geſtalt, in welcher die Erzählung in den Vierzig Vezieren erſcheint, kehrt faſt wörtlich wieder im Conde Lucanor, c. XVIII (Puibusque, XXI), vgl. dazu Liebrecht, Anm. 383 zu Dunlop; Geſchichte der Proſadichtungen.

§. 104. Die zweite der eingeſchobenen Erzählungen gehört, bezüglich ihrer Einleitung, zu den, in der indiſchen Literatur, wie es ſcheint, ſehr beliebten, imaginären Reiſen, insbeſondere in die Edelſteinländer. Man vgl. z. B. Burnouf, Lotus de la bonne loi, 115; Hitopadeſa, II, 8 (oben §. 53) und Çukasaptati, 51, wo ebenfalls drei Freunde zuſammen reiſen. Die letzte Erzählung iſt aufs innigſte verwandt mit Syntipas (Sengelmann), S. 155; Sindibad-nâmah im Asiatic Journal, XXXVI (1841), 99; Sieben Veziere, in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV, 253; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 121, Note 1; Keller, Li Romans des Sept Sages, CLI; Dyocletian, Einleitung, 48, und ſtammt wol auch aus derſelben Quelle, nämlich dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes; im Bahar-Danush, III, 295. 296 iſt ſie mit Vetâlapancavinçati, IX der bengaliſchen Bearbeitung verbunden, welche weſentlich identiſch iſt mit „Prinz und Kadi“ in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 103; genauer werde ich darüber handeln in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati. Hierher gehört auch das Daçakumâratscharita und anderes. Derartige Reiſegeſchichten gaben zur Erzählung der mannichfachſten Reiſeabenteuer Veranlaſſung und ſind in „Sindabad's Reiſen“, wie es ſcheint, zu ihrem Gipfelpunkte gelangt. Wenn ich zu dieſen gelange, werde ich alles hierher gehörige In-

dische, soweit es mir bekannt ist, zusammenstellen. Ich bemerke schon jetzt, daß auch diese vorwaltend auf buddhistischen Reisemärchen zu beruhen scheinen.

Näher scheint mit der vorliegenden in Verbindung zu stehen die Geschichte des Prinzen Sringâraśekhara von Kalinga und seiner drei Freunde, eines Ministersohns, eines Bankiers und eines Tarisammlers (d. i. Verkäufers von berauschenden Getränken). Dieser belebt den Prinzen wieder, der durch eine alte Priesterin vergiftet war (Mackenzie Collection, I, 321). Fast in gleichem Verhältniß zu ihr steht das 18. Kap. der Silv. de Sacy'schen Recension, Kalilah und Dimnah (vgl. §. 232), in welchem ebenfalls die Abenteuer eines reisenden Prinzen und seiner drei Gefährten aus den obern indischen Ständen erzählt werden, und es wird schon dadurch höchst wahrscheinlich, daß auch dieses Kapitel aus dem indischen Grundwerke stammt. Aus den Angaben des persischen Uebersetzers des Kalilah und Dimnah, Nasr-Allah (s. §. 218), könnte man zwar folgern wollen, daß es zu den Zusätzen der Pehlewiübersetzung gehöre (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 114, und §. 218): allein zu ebendenselben würde man alsdann auch das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension rechnen müssen, von welchem wir oben (§. 69. 70. 71) mit Entschiedenheit erkannten, daß es aus dem Sanskrit herrührt; umgekehrt rechnet er das 6. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension zu den aus dem Sanskrit herrührenden, während es mehr als wahrscheinlich ist, daß dieses gerade ein demselben fremder Zusatz ist (s. §. 109). Es ist demnach aus Nasr-Allah's Angaben in Bezug auf die Frage: welche Kapitel der arabischen Uebersetzung aus dem Sanskrit stammen, nichts Sicheres zu gewinnen.

Allein mit der angegebenen Gleichheit des Personals, ihrer Reise und dem Umstande, daß der Prinz König wird, hört alle Aehnlichkeit des arabischen 18. Kapitels mit der Erzählung im Pantschatantra und andern indischen Reisemärchen auf, und man kann daher aus diesem Grunde über den indischen Ursprung dieses Kapitels zweifelhaft werden. Nach meiner Ueberzeugung sprechen jedoch folgende Umstände mehr oder weniger entscheidend

dafür. Erstens entsteht schon die Präsumption dafür dadurch, daß das arabische Werk unzweifelhaft auf einem sanskritischen Werke beruht und der allergrößte Theil desselben nachweislich aus dem Sanskrit entlehnt ist. Diese wird dann weiter dadurch geschützt, daß die arabische Darstellung nichts enthält, was nicht indische Erfindung sein könnte, was natürlich nicht ausschließt, daß auch hier ähnliche Veränderungen eingetreten sind, wie sie auch in den übrigen, dem Indischen entlehnten Stücken erscheinen. Bedeutende Stützen erhält sie aber endlich dadurch, daß die Geschichte des Kaufmannssohnes (bei Wolff, II, 112; Knatchbull, 357) fast ganz genau die buddhistische Erzählung von Pûrna ist, die bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, 243 fg., insbesondere mitgetheilt wird und sich auch im türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh findet (Rosen, Tûtînâmeh, I, 12; Iken, S. 7), also vielleicht auch in einer Recension der Çukasaptati stand, auf jeden Fall unzweifelhaft indischen Ursprungs ist; ferner durch den Namen der Stadt مطرون Mathrun (Silv. de Sacy, 279, 5; Wolff, II, 110), der an sanskritisch Mathura erinnert, welches ja auch das Ziel des Kaufmanns in diesem ersten Buche ist (vgl. §. 27); endlich durch die hervorgehobenen, unzweifelhaft starken Gleichheiten und den Umstand, daß, wenn wir voraussetzen, daß beide Erzählungen auf Einer Quelle — einem Abschnitte des ins Pehlewi übersetzten indischen Grundwerks — beruhen, hier uns dasselbe Verhältniß entgegentritt, wie bei dem arabischen 17. Kapitel, welches ebenfalls in der berliner Handschrift und im südlichen (Dubois') Pantschatantra in das erste Buch verarbeitet ist.

Um die Differenz zwischen beiden Erzählungen zu erklären, haben wir zunächst, wie in §. 70, in Bezug auf das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension anzunehmen, daß sich auch nach Abschluß des Pantschatantra in mehreren Abschriften die übrigen Theile des Grundwerks, vielleicht als Anhang, erhielten. In diesem Zustande wird dieser Abschnitt, so gut wie alle übrigen, manche Veränderungen und auch Erweiterungen erhalten haben, sodaß er zu der Zeit, wo irgendein Redacteur desjenigen Pantschatantra-

tertes, der der berliner und den Wilson'schen Handschriften an dieser Stelle zu Grunde liegt, ihn in seine Recension aufnahm, schon wesentlich diese Gestalt angenommen haben konnte. Da wir jedoch fast durchweg gesehen haben und sehen werden, daß sich die Pehlewi- und die ältere Recension der arabischen Uebersetzung keine wesentliche willkürliche Veränderung erlaubt haben, ist mir speciell folgende Vermuthung wahrscheinlich. Die Grundlage der arabischen Bearbeitung, wo jeder der vier in dieser Erzählung repräsentirten Stände einen seinem Berufe angemessenen Gewinn macht, scheint mir im wesentlichen die ursprüngliche sanskritische Darstellung zu repräsentiren. Im Verlaufe der Zeit wurde dann in Indien einerseits ein größeres Gewicht auf deren Reise gelegt und zugleich in diese ein Abenteuer eingeschoben, andererseits wurde das Los der Reisegefährten, welches in der arabischen Darstellung gewissermaßen coordinirt ist, dem des Prinzen subordinirt und dessen Königwerden fast allein hervorgehoben. Hierbei mag auch manches auf Rechnung der spätern Redacteure des Pantschatantratextes kommen, was sich natürlich, ehe wir eine andere sanskritische oder indische Form überhaupt kennen lernen, nicht ausscheiden läßt.

In den Ausflüssen der arabischen Bearbeitung finden hier auffallende Differenzen statt. Bei Johann von Capua (n., 6, a.) schließt die Erzählung mit der Inschrift, die der königgewordene Prinz einschreiben läßt; er theilt nur noch den Gefährten mit, was ihm die göttliche Vorausbestimmung gewährt hat. Bei Symeon Seth (S. 106) schenkt er ihnen Schätze und entläßt sie. In der arabischen Recension von Silv. de Sacy (Wolff, II, 118; Knatchbull, 361) macht er den Kaufmannssohn zum Vezier, den Ackerbauer zum Aufseher der Krondomänen und den schönen Edelmann beschenkt und verweist er aus dem Lande, damit er die Frauen nicht verführe. Damit stimmt der Anvár-i-Suhaili (S. 643), nur daß hier vergessen ist, daß der Kaufmann Verstand am höchsten stellte und er demgemäß zuerst zum Vezier ernannt ward, er wird daher nochmals — mit der ausdrücklichen Bezeichnung als Kaufmannssohn — zum Aufseher der Kronländereien, sodaß der

Landmann ganz übergangen iſt. Vielleicht iſt dies jedoch nur ein Verſehen der Ueberſetzung.

Dieſer Zuſatz ſtimmt theilweiſe mit der Darſtellung im Pantſchatantra, und man möchte daraus auf die Urſprünglichkeit deſſelben ſchließen. Andererſeits kann aber niemand entgehen, daß er aus der ganzen Erzählung ſo natürlich hervorgeht, daß er, auch ohne in dem Grundtexte geſtanden zu haben, mit Leichtigkeit hätte hinzugefügt werden können. Dafür ſpräche die Variante in der griechiſchen Ueberſetzung und der vollſtändige Mangel bei Joh. von Capua, dem Repräſentanten der hebräiſchen. Denn eben weil er einen ſo natürlichen Abſchluß bildet, kann man nach dem Princip der doctior lectio vermuthen, daß, wer ihn vorgefunden hätte, ihn nicht ausgelaſſen haben würde. Danach iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß die hebräiſche Ueberſetzung, wie gewöhnlich, auch hier den älteſt-erreichbaren Text der arabiſchen Ueberſetzung wiedergibt, die griechiſche Ueberſetzung einen, der einen noch ungenügenden Abſchluß verſuchte, der Anvár-i-Suhaili und Silv. de Sacy's Recenſion einen mit gelungenem. Für dieſe Vermuthung ſpricht noch der Umſtand, daß bei Silv. de Sacy und im Anvár-i-Suhaili die Erzählung auch hier nicht abſchließt, ſondern noch ein langer Zuſatz hinzugefügt iſt, wo ein Greis einiges Allgemeine vorträgt und ein Pilger eine Fabel erzählt, welche ich §. 159 erwähnen werde. Dieſer ganze Zuſatz fehlt in der alten griechiſchen Ueberſetzung, bei Johann von Capua und, was vielleicht noch wichtiger iſt, auch in der türkiſchen Bearbeitung (ſ. Cabinet des fées, XVIII, 127, 2, und den ältern Druck in Cardonne, Mél. de litérat. orient., I, 314). Wir können daraus folgern, daß er in dem alten Texte der arabiſchen Bearbeitung ſich nicht fand, und vielleicht ſelbſt im Anvár-i-Suhaili ein neuerer Zuſatz iſt. Ich ſage vielleicht, weil in der franzöſiſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung noch eine Erzählung fehlt (vgl. §. 232), alſo möglicherweiſe auch eine willkürliche Auslaſſung ſtattgefunden haben könnte. Auf den erſten Anblick könnte zwar der Umſtand dagegen zu ſprechen ſcheinen, daß die Fabel, welche oben erwähnt iſt, nach unſerer Vermuthung (§. 159) ſchon aus dem Indiſchen

ſtammt, doch ſieht jeder ein, daß ſie ſehr gut ſpäter von daher eindringen konnte.

§. 105. In der Darſtellung im Pantſchatantra tritt zunächſt „die Selbſtaufopferung des Räubers" hervor. Dieſe erinnert ſo ſehr an die vielen Selbſtaufopferungen in buddhiſtiſchen Erzählungen, daß man ſchon danach eine Entlehnung dieſer Erzählung aus buddhiſtiſchen Quellen vielleicht vermuthen darf. Zwar iſt ſie mir bisjetzt in den mir zugänglichen buddhiſtiſchen Schriften noch nicht vorgekommen, allein der Schluß aus den innern Merkmalen erhält eine Beſtätigung durch den §. 225 gegebenen Nachweis des buddhiſtiſchen Urſprungs des Grundwerks. Die zweite, beſonders hervortretende Erzählung „vom unklugen Affen" dagegen iſt wol entſchieden aus einer buddhiſtiſchen entſtanden, und dies ſpricht dafür, daß wir mit geringerm Bedenken auch der erſten einen buddhiſtiſchen Urſprung zuſprechen dürfen. Dieſe zweite iſt zwar im Perſonal von der buddhiſtiſchen verſchieden, aber die Nutzanwendung ſtimmt ſo ganz in beiden überein, daß es keinem Zweifel zu unterwerfen iſt, daß die hier vorliegende erſt aus der buddhiſtiſchen ſo weit umgebildet ward, als nöthig war, um mit der Geſammterzählung in Verbindung geſetzt werden zu können. Ja es fehlt wenig daran, daß man ſelbſt vermuthen darf, daß an der Stelle, aus welcher Hardy die Fabel mittheilt, die dieſer zweiten entſpricht, auch eine Erzählung ſtehen müſſe, welche der erſten analog iſt. Dieſe zweite lautet bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 113, im Makasa Jâtaka etwa folgendermaßen:

„Buddha war in einer frühern Exiſtenz ein hauſirender Kaufmann; als ſolcher kam er in das Haus eines kahlköpfigen Zimmermanns; auf deſſen Kopf ſetzte ſich eine Fliege; er rief ſeinen Sohn, ſie wegzujagen; dieſer ergreift eine Art, ſchlägt nach ihr und ſpaltet ſo ſeines Vaters Kopf. Da ſagte der Bodhiſattwa (faſt ganz in Uebereinſtimmung mit dem Pantſchatantra): «beſſer ein Feind als ein thörichter Verwandter oder Freund».“ Stände hier vor Feind das Wort „kluger", ſo würde faſt unbedenklich anzunehmen ſein, daß dieſer eine unſerer erſten analoge vorangehen müſſe. Ganz ſo: „beſſer ein kluger Feind als ein

thörichter Freund", lautet der Vers Mahâbhârata, XII (III, 540), 4957, sodaß man sieht, daß hier zwei analoge Erzählungen angedeutet werden.

Weber (Indische Studien, III, 358) wird durch die buddhistische Fassung nicht mit Unrecht an Phaedrus, V, 3 (vgl. die Nachahmungen bei Edélestand du Méril, S. 191, Fab. XIX) erinnert, wo ein Kahlkopf sich selbst schlägt, um eine Fliege zu verjagen. Man kann in unserer eine Uebertreibung derselben sehen.

§. 106. Im fünften Kapitel des Anvár-i-Suhaili (welches dem vierten Buche des Pantschatantra entspricht) findet sich (S. 376, Cabinet des fées, XVIII, 10 fg.) eine Erzählung eingeschoben, welche, trotz mehrerer Veränderungen in beiden Theilen, insbesondere im ersten, dennoch wesentlich mit der vorliegenden des Pantschatantra identisch und nur eine andere Fassung derselben ist. Es geht dies am stärksten aus der Nutzanwendung hervor, welche gerade wie hier lautet: „a wise enemy is better than an ignorant friend" (Eastwick's englische Uebersetzung, S. 375, 7), und an andern Stellen der Erzählung, sowol hier als in der türkischen Bearbeitung, durchklingt. Mit dieser Erzählung ist aber aufs innigste verwandt und ebenfalls nur eine andere Fassung derselben die im südlichen (Dubois') Pantschatantra im dritten Buche, S. 169 erscheinende. Doch es bedarf dieses eines Beweises, und ich muß deshalb beide Fassungen kurz analysiren.

Im Anvár-i-Suhaili „hat ein König von Kaschmir einen großen Schatz und, wie hier im Pantschatantra, als Günstling einen Affen, der, mit einem Schwerte bewaffnet, den König bewacht. Zu einem dummen Diebe in der Stadt kommt ein kluger Dieb aus der Fremde und fragt ihn, als einen mit den Stadtgelegenheiten Vertrauten, wo er sein Handwerk üben solle. Der dumme meint, er solle erst aus des Königs wohlbewachtem Stalle einen Esel und dann bei einem Glaser Glaswaaren stehlen und jenen damit beladen. Kaum hat er ausgesprochen, so kömmt die Wache; der Fremdling entwischt; der dumme Dieb wird gefangen, gesteht seinen Anschlag und wird von den Wächtern ausgelacht, daß er um einen wohlbewachten Esel sich in Lebensgefahr begeben

will. Der kluge Dieb, der dies hört, findet die Bemerkung richtig und sagt für sich: «Der Dieb war ein thörichter Freund für mich, die Wache ein kluger Feind». Er faßt den Entschluß, sein Leben nur für den Schatz des Königs selbst zu wagen. Es gelingt ihm, bis zu dem Könige durchzudringen; da erblickt er erstaunt, wie der Affe mit dem Dolche Wache hält. Indem er so dasteht, sieht er, wie sich Ameisen von der Decke auf den König herablassen und der Affe, darüber erbittert, eben gegen den König das Schwert erhebt, um jene zu erschlagen; da springt der Dieb hinzu und rettet den König. Dieser erwacht, und als er erfahren hat, was vorgegangen ist, ruft er aus: «Ja wahrlich! wenn uns die unendliche Gnade wohlwill, so wird der Dieb unser Wächter und unser Feind zum Freunde».“

Sehen wir nun, wie nahe das südliche Pantschatantra (Dubois, 169) dieser Fassung steht! Auch hier hat der König einen mit einem Schwerte bewaffneten Affen zum Wächter; „ein am Hofe hochbeamteter Brahmane ist in eine Hetäre verliebt; diese verlangt von ihm des Königs Halskette. Der Brahmane will sie trotz des Affen rauben; er nimmt daher eine Schlange mit sich; vor dieser fürchtet sich der Affe so sehr, daß er das Schwert fallen läßt und seine Aufmerksamkeit von dem Könige abwendet, um sich zu schützen. Diese Gelegenheit benutzt der Brahmane, um seinen Zweck zu erreichen.“

Beide Fassungen werden durch den schwertbewaffneten Affen u. s. w. hinlänglich mit der des sanskritischen Pantschatantra verkettet, doch ist der diesen betreffende Theil verändert, und an die Stelle des sich aufopfernden Diebes ist der schlaue Dieb getreten. Die Erzählung von diesem stimmt zwar in beiden Fassungen nicht überein, doch erkennt man ihre innige Verwandtschaft und ihr Vorkommen im südindischen Pantschatantra, sowie die Lokalisirung derselben in Kaschmir (im Anvár-i-Suhaili) macht schon höchst wahrscheinlich, daß sie aus Indien stammt, und diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung dadurch, daß ihr augenfälliges Vorbild in der mongolischen Redaction der Vetâlapancavinçati, im Ssiddikür, als zweite Sage (bei Benj. Bergmann, Nomadische Strei-

fereien, I, 261) erſcheint. Hier ſoll der Meiſterdieb den Talisman des Königs auf deſſen eigenen Befehl ſtehlen, und dieſes gelingt ihm auch (indem er den ſchlafenden Dienern die Zöpfe aneinander bindet).[1]) An die Stelle des Talismans iſt in dem ſüdlichen Pantſchatantra des Königs Halsband, bei Huſaïn Vaïz der Schatz deſſelben überhaupt getreten. Da die Vetâlapancavinçati ein urſprünglich buddhiſtiſches Werk iſt, ſo ergibt ſich auch die Erzählung vom „Meiſterdieb" als eine urſprünglich buddhiſtiſche. Ich werde ſie genauer in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati beſprechen, bemerke aber ſchon jetzt, daß ſie eins der verbreitetſten Märchen ſowol in Aſien als Europa geworden iſt. Dort ſchließen ſich daran Bahar Danush, II, 225 fg.; Vierzig Veziere, überſetzt von Behrnauer, S. 261, und mehrere Erzählungen in Tauſendundeine Nacht; hier vor allen Grimm, KM., Nr. 192, „der Meiſterdieb", und Nr. 191, „der Räuber und ſeine Söhne" ſammt den verwandten: die Meiſterſtücke der Diebeskunſt ſind natürlich nur die Gipfelpunkte der Schelmſtücke, und ſo hängen ſie auch durch mancherlei Zwiſchenſtufen mit dieſen zuſammen, vgl. §. 146. In der Mitte ſtehen ungefähr „Les trois larrons" (vgl. Grimm, KM., III, 260, 261; Keller, Li Romans des Sept Sages, CXCIII; Dyocletian, Einleitung, 55). Ob Huſaïn Vaïz mehr oder weniger ſelbſtändig verändert hat, läßt ſich noch nicht entſcheiden; ebenſo wenig, ob er ſeine Faſſung oder deren Grundlage indiſchen Quellen verdankt, oder ſchon vorderaſiatiſchen. Letzteres ſcheint mir jedoch faſt wahrſcheinlicher. Denn Peter Alfons, der ſich durch ſeine Disciplina clericalis, die wol faſt durchweg aus orientaliſchen, ſpeciell arabiſchen Quellen geſchöpft iſt, in dieſen ſehr bewandert zeigt, hat IV, 6, den Satz: „melior est inimicitia sapientis quam amicitia insipientis", welcher ſo ganz identiſch iſt mit der in den beſprochenen Erzählungen vorkommenden Nutzanwendung, daß man daraus wol ſchlie-

[1]) Dieſem Zuge erinnere ich mich in einer deutſchen Erzählung begegnet zu ſein, die auf der kaſſeler Hauptwache ſpielt; ich kann ſie aber nicht wiederfinden.

ßen darf, daß er aus Fassungen derselben entlehnt ist, die wahrscheinlich in arabischen Schriften vorkamen. Ob die Sage von Rhampsinit's Schatzkammer auf die Bildung des indischen Märchens von Einfluß war, will ich nicht entscheiden; doch ist es nicht unwahrscheinlich. Auf die außerindische Weiterentwickelung desselben wirkte sie wol unzweifelhaft.

An die unkluge Handlung des Affen im sanskritischen Pantschatantra schließt sich die des Bären in der schon §. 100 erwähnten Fabel, sowie Morlini, Nov., 21; Straparola, XIII, 4, und sicherlich auch Grimm, KM., Nr. 58, wo die Frau ihren Mann mit der Hacke todtschlägt, indem sie den rächenden Sperling in seinem Munde erschlagen will.

§. 107. Das nachfolgende Stadium beginnt in der berliner Handschrift mit dem Tode des Stieres und weicht nicht unbeträchtlich von den übrigen Ausflüssen ab. Es ist viel ausführlicher. Karataka beginnt seine Vorwürfe und politischen Ansichten von neuem und setzt sie bis zu Ende fort. Eine Strophe darin, welche bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften fehlt, erinnert so stark an Kalilah und Dimnah, bei Wolff, I, 102, 12, daß sie dadurch als zum ältest-erreichbaren Bestande gehörig erwiesen wird. —

§. 108. Ehe ich dieses erste Buch verlasse, glaube ich noch auf ein Zusammentreffen aufmerksam machen zu müssen. In dem ersten Buche des südlichen (Dubois') Pantschatantra erscheint keine von den Erzählungen, welche in den übrigen Ausflüssen hinter der 15. unserer Uebersetzung folgen, außer etwa noch die in die 12. unserer Uebersetzung eingeschobene 5. der berliner und der Wilson'schen Handschriften (als zweite hinzugefügte §. 87 bezeichnet, vgl. §. 68), was aber für das zu bemerkende Zusammentreffen von keiner Bedeutung ist, da sowol die 15. als diese 5. Einschachtelungen der 12. sind. Mit dieser 12. schließen aber überhaupt im Hitopadesa die in den Rahmen eingeschachtelten Erzählungen. Dieser Umstand führt auf die Vermuthung, daß es vielleicht einst eine Recension des Pantschatantra gab, in welcher schon die 12. Erzählung die letzte der eingeschobenen war.

Ueberſehen wir die Vertheilung der Erzählungen im allgemeinen, ſo iſt ſie in der arabiſchen Ueberſetzung und im ſanskritiſchen Pantſchatantra ziemlich gleichmäßig; ſie ſind ſo ziemlich in alle Stadien des Rahmens vertheilt, ſodaß in dieſer Beziehung unverkennbar eine gewiſſe Abſicht hervortritt. Sehr abweichend davon iſt der Hitopadeſa, wo die letzte Erzählung ſchon in der Unterredung des Schakals und des Löwen (§. 75) mitgetheilt wird, alſo in einem Stadium, wo im Roſegarten'ſchen Text noch nicht die Hälfte der Erzählungen vorgekommen iſt (S. 64). In der arabiſchen Ueberſetzung gehen ihm acht vorher und folgen, mit der bei Silv. de Sacy fehlenden (der 20. unſerer Ueberſetzung, ſ. §. 96. 97), ſieben nach. In dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hört die Einſchiebung ſchon gerade ein Stadium früher, in der Berathung der beiden Schakale (§. 68) auf, ſodaß hier faſt zwei Drittheile des Rahmens ohne Erzählung ſind, im erſten Drittheile dagegen eine unverhältnißmäßige Anhäufung ſtattfindet. Es trifft auch dieſes ſo nahe mit dem Orte zuſammen, wo die Erzählungen im Hitopadeſa aufhören, daß ſich darin vielleicht eine Beſtätigung der ausgeſprochenen Vermuthung findet.

Schließlich bemerke ich noch, daß die perſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, in welcher, wie gehörigen Orts bemerkt, einige Erzählungen fehlen, dagegen auch zwei hinzugefügt hat (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 243. 244). Die erſte iſt ſehr unbedeutend, die zweite weſentlich dieſelbe mit der in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 280, „der Sänger und ſein Schüler", und dieſe wird wol Silv. de Sacy im Sinne gehabt haben, da er bemerkt, daß er dieſe Erzählung ſchon geleſen zu haben glaube, ſich aber nicht entſinnen könne, wo.

---

§. 109. Auf das dem erſten Buche des Pantſchatantra entſprechende fünfte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion folgt in der arabiſchen Ueberſetzung und deren Ausflüſſen ein ſechstes, in welchem der heimtückiſche Schakal zur Verantwortung gezogen und zur Strafe getödtet wird: Wolff, I, 103 fg.; Knatchbull, 160;

Symeon Seth, 2. Abſchn., S. 35; Johann von Capua, c. III, e., 5; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, III, H., VI; ſpaniſche Ueberſetzung, c. III, XXIII, 6; Doni, III, 128; Nasr-Allah, Kap. IV (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); Anvár-i-Suhaili, ch. II, 186; Livre des lumières, ch. II, 142, türkiſche Bearbeitung, Kap. II, Cabinet des fées, XVII, 360. Nach der Angabe des Nasr-Allah (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 114) wäre dieſes Kapitel dem indiſchen Original entlehnt; wir haben aber ſchon §. 104 geſehen, daß ſeine Angaben ſich entſchieden falſch in Bezug auf das 17. und höchſt wahrſcheinlich in Betreff des 18. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah erwieſen, und ſo werden wir auch hier berechtigt ſein, ihr keinen Werth einzuräumen. Dieſes ganze Kapitel macht den Eindruck, als ob ſein Rahmen wenigſtens völlig unindiſch ſei. Auch findet ſich in keinem der Ausflüſſe des indiſchen Pantſchatantra die geringſte Spur deſſelben; im Gegentheil ſteht es in entſchiedenem Widerſpruche mit dem Schluſſe des erſten Buchs des Pantſchatantra in dem Koſegarten'ſchen Text und in den hamburger Handſchriften, nach welchem die Plane des Verräthers gelingen. So ſehr dies das moraliſche Gefühl verletzt, ſo ſteht es doch ganz in Harmonie mit der hohen Politik der Inder, deren Grundgeſetz Egoismus iſt. Mir iſt keinem Zweifel unterworfen, daß es das Bedürfniß eines tiefern ethiſchen Sinnes war — wie wir ihn am wenigſten in den politiſchen Werken der Inder erwarten dürfen —, welches irgendeinen Nichtinder beſtimmte, an der Handlung des Verräthers die poetiſche Gerechtigkeit zu üben. Ob dies ſchon in einer Recenſion der Pehlewiüberſetzung geſchehen ſei oder erſt in einer der arabiſchen, wage ich nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden. Doch will ich nicht unbemerkt laſſen, daß auf mich wenigſtens dieſes Kapitel im allgemeinen den Eindruck macht, als ob es unter Einfluß mohammedaniſcher Zuſtände und Denkweiſe entſtanden wäre. Dabei will ich nicht unerwähnt laſſen, daß die Rolle, welche der Oberſte der Köche ſpielt (Wolff, I, 125; Knatchbull, 177), nicht allein ganz unindiſch iſt, ſondern auch — mich wenigſtens — ſtets an den Oberſten der Bäcker in Joſeph's

Geſchichte (1 Moſ. 40) erinnert. Uebrigens muß dieſes Kapitel ſchon ſehr alt ſein, da es alle Ausflüſſe des Kalilah und Dimnah enthalten, obgleich der ſchon §. 102 erwähnte Umſtand, daß der zu ihm überleitende Schluß (in Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvár-i-Suhaili) in der griechiſchen Ueberſetzung und der von Johann von Capua fehlt, den einſtigen Mangel deſſelben ſelbſt auf arabiſchem Boden noch anzudeuten ſcheint. Unverkennbar iſt es jedoch ein ſehr gutes Gemälde orientaliſcher Hofzuſtände. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß es auf den Proceß des Fuchſes im Reineke Fuchs von Einfluß war, doch kann darüber nur eine tiefer eingehende Unterſuchung entſcheiden, welche den Kreis des RF. in ſeinem ganzen Verhältniſſe zu den ältern Thierfabeln betrachtet.

§. 110. Auch in dieſem Kapitel weicht die griechiſche und lateiniſche Ueberſetzung mehrfach von Silv. de Sacy's Recenſion ab. Die griechiſche ſcheint, wie oft, mehrfach willkürlich verkürzt zu haben. Im Anvár-i-Suhaili iſt vieles geändert. Auch hier ſcheinen jene Ueberſetzungen die ältere Recenſion treuer zu reflectiren als Silv. de Sacy's Text, und am treueſten wiederum die lateiniſche von Johann von Capua. Um nur eine Differenz zu erwähnen, ſo fehlt bei Silv. de Sacy eine treffliche Replik des Damanaka, welche bei Johann von Capua, f., 4, b., 24 fg., verkürzter bei Symeon Seth, S. 40, Z. 3 v. u., und auch im Anvár-i-Suhaili, S. 235, erſcheint. Bezüglich der Zahl der eingeſchobenen Erzählungen ſtimmt Silv. de Sacy's Recenſion mit der lateiniſchen Ueberſetzung überein; beide haben deren vier. In der griechiſchen Ueberſetzung fehlt die erſte; bei der hier vorherrſchenden Verkürzung wage ich aber nicht daraus zu folgern, daß ſie ein ſpäterer Zuſatz ſei. Der Anvár-i-Suhaili hat noch mehrere hinzugefügt, dagegen aber die dritte ausgelaſſen.

§. 111. Die erſte Erzählung iſt „die Kaufmannsfrau und der Maler", Wolff, I, 110; Knatchbull, 165; Johann von Capua, e., 6; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, I., II; ſpaniſche Ueberſetzung, XXV., a.; Doni, 135; Anvár-i-Suhaili, 219; Livre des lumières, 167; Cabinet des fées, XVII, 376; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 44, Note 1. „Ein Maler bedient

ſich, wenn er ſeine Geliebte, die Frau eines Kaufmanns, beſuchen will, eines beſtimmten Mantels als Zeichen für ſie. Dieſen Mantel weiß ſich der Diener der Frau zu verſchaffen und ſpielt die Rolle des Malers bei ihr. Der Maler kommt ſogleich nach ihm, wodurch (wie in manchen europäiſchen Novellen) der Betrug entdeckt wird." Die Darſtellung weicht in einigen Einzelheiten bei Johann von Capua ab; bei Huſaïn Vaïz iſt ſie gegen den Schluß geſchickt geändert. Daran ſchließt ſich Bahar Danush, II, 293, und wol entſchieden Le Grand d'Auſſy, IV, 121, bei Méon, II, 256; Loiſeleur-Deslongchamps, a. a. O., vergleicht mit Recht Boccaccio, Decamerone, III, 2.

Die zweite Erzählung iſt „der unwiſſende Arzt", Wolff, I, 123; Knatchbull, 175; Symeon Seth, S. 40; Johann von Capua, f., 4, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, K., II; ſpaniſche Ueberſetzung, XXVI, b.; Doni, 144; Anvár-i-Suhaili, 232; Livre des lumières, 177; Cabinet des fées, XVII, 384. „Der unwiſſende Arzt hat in die Arznei zufällig Gift gemiſcht und muß ſie ſelbſt trinken." Dieſe Erzählung iſt weſentlich gleich mit Phaedr., I, 16, und ſtammt wol auch mittelbar daher.

Die dritte Erzählung iſt „die zurechtgewieſene Frau", Wolff, I, 127; Knatchbull, 178; vgl. Notices et Extraits, X, 421, wo ſie Silv. de Sacy aus fünf arabiſchen Manuſcripten und in der hebräiſchen Ueberſetzung mittheilt, deren einzige bisjetzt bekannte Handſchrift mit ihr beginnt; Symeon Seth, S. 41; Johann von Capua, f., 5, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, K., IV; ſpaniſche Ueberſetzung, XXVII, a.; Doni, 148. Im Anvár-i-Suhaili und deſſen Ausflüſſen fehlt ſie, wahrſcheinlich wegen ihrer Häßlichkeit. „Eine nackte Frau macht ſich über eine andere luſtig, welche ſich nothdürftig bedeckt hat, und wird deshalb zurechtgewieſen." Die Erzählung erinnert ſowol den griechiſchen Ueberſetzer als Johann von Capua durch eine naheliegende Ideenaſſociation an die Stelle im Evangelium vom Splitter und Balken. Daß ſie von beiden unabhängig voneinander hinzugeſetzt iſt, zeigt der Umſtand, daß ſie dort *vor*, hier *hinter* der Erzählung ſteht und in der hebr. Ueberſetzung fehlt (Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 421).

Die vierte Erzählung ist die „vom Falkenier und den Papagaien", Wolff, I, 138; Knatchbull, 187; Symeon Seth, 42; Johann von Capua, g., 1, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, K., VIII; spanische Uebersetzung, XXVIII, b.; Doni, 149; Anvár-i-Suhaili, 241; Livre des lumières, 185; Cabinet des fées, XVII, 396. „Ein Falkenier, dessen Liebe seine Herrin verschmäht, richtet, um sie ins Verderben zu stürzen, sprechende Vögel ab, damit sie aussagen, daß sie sie untreu gesehen. Sein Betrug kommt jedoch heraus und er wird bestraft." Die griechische und lateinische Uebersetzung, sowie der Anvár-i-Suhaili weichen in mehreren Einzelheiten, unter sich übereinstimmend, von Silv. de Sacy's Recension ab; danach haben wir wol in ihnen den Reflex einer ältern Recension zu erkennen. Die Vermuthung, daß diese Erzählung durch den Rahmen der Çukasaptati veranlaßt sei, ist schon §. 95 ausgesprochen. Auch in dieser Erzählung ist der Einfluß der deutschen Uebersetzung auf die spanische (vgl. besondern Aufsatz über die alte deutsche Uebersetzung) zu erkennen. Während bei Johann von Capua, in Uebereinstimmung mit den übrigen Ausflüssen der arabischen Uebersetzung, die abgerichteten Vögel zwei Papagaien sind, was übrigens mit der gewöhnlichen Ungenauigkeit ausgedrückt ist: „cepit duos pullos psittaci et papagalli" (g., 1, b.), ist dies in der deutschen Uebersetzung, vielleicht ursprünglich aus Misverständniß der sonderbaren Ausdrucksweise, übersetzt: „und fieng zwen sittickus und ein papagai" (K., VIII, b.), dieser folgt die spanische Uebersetzung: „truxo tres pollos de papagayos", wonach dann Doni (S. 150): „trovò un nido di pappagallo et in quello tre figliuoli". Auch in dem, was der Falkenier die Vögel sprechen lehrt, weichen die spanische Uebersetzung und Doni von Johann von Capua ab und stimmen mit der deutschen Uebersetzung. Bei Johann von Capua heißt es: „docuit unum illorum in lingua edomico (sic!) dicere? Ego vidi portarium cum domina mea jacentem. Secundum vero docuit dicere. Ego amplius nolo loqui. Et docti sunt psitaci loqui lingua edomica". In der deutschen Uebersetzung heißt es: „und lernet den einen in edomischer sprach

zů reden. Ich sach dē portner bei meiner frawen ligen. Den andern lernt er sprechen. Wie schentlich ist das gethan. Den dritten lernet er sagen. Ich will fürter nit reden. Und dise sach lernet er sy all in edomischer zungen". In der spanischen Uebersetzung: „y con mucha diligencia les mostro a hablar en sa lengua. Al uno dellos que dixesse. Yo vi al portero de nuestra casa echarse con me señora. Al otro que dixesse. O quan gran verguenza es esta. Al terzo que diexesse. Yo no quiero mas hablar". Danach bei Doni: „et insegnò parlare alcune cose nella sua lingua Indiana, la quale in quel paese non s'intendeva. Uno sapeva dire spiccatamente, la nostra Signore fa le corna al suo marito, l' altro o che gran vergogna; il terzo affermavo egli è vero egli è ver che l'è una trista".

§. 112. Im Anvár-i-Suhaili sind noch folgende Erzählungen hinzugefügt:

1) „Fuchs und Schakal." Der Fuchs gibt eine Haut auf, um ein bewachtes Huhn zu erlangen (Anvár-i-Suhaili, 191; Livre des lumières, 144; Cabinet des fées, XVII, 362). Sie gehört in den Kreis von §. 191.

2) In jene ist eingeschachtelt: „Esel und Gärtner" (Anvár-i-Suhaili, 193; Livre des lumières, 145; Cabinet des fées, XVII, 363). Der Esel sucht einen Schwanz und verliert die Ohren. Es ist dies eine Nachahmung von Aesop. Fur. 152. 281, Cor. 197, wo Jupiter, erbittert, daß das Kameel Hörner verlangt, ihm auch die Ohren stutzt (vgl. Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 166).

3) „Fürst und Stallmeister" (Anvár-i-Suhaili, 200; Livre des lumières, 148; Cabinet des fées, XVII, 366). Ein Fürst theilt seinem Stallmeister mit, daß er von seiten seines Bruders Verrath fürchte. Der Stallmeister verräth dies dem Bruder und wird deshalb von ihm belohnt; allein als dieser später zur Regierung kommt, läßt er den Stallmeister als Verräther hinrichten. Die Geschichten dieser Art sind häufig: Verrath geliebt, Verräther gehaßt.

4) „Der Einſiedler, welcher an den Hof kommt" (Anvár-i-Suhaili, 205; Livre des lumières, 152; Cabinet des fées, XVII, 369). Ein frommer Einſiedler kommt zu Hofe, gewinnt des Königs Herz, wird mächtig aber durch weltliche Gelüſte nach und nach ganz von ſeiner Frömmigkeit abgezogen, ſodaß er Ungerechtigkeiten begeht und dadurch ſeinen Tod herbeiführt. Eine von dieſer Erzählung wenig abweichende theilt Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I, 192, mit; ſie iſt wol Huſaïn Vaïz' Vorbild.

5) In die vorige iſt eingeſchachtelt: „der Blinde, der wider ſeines Freundes Rath eine Schlange trägt und von ihr gebiſſen wird" (Anvár-i-Suhaili, 209; Livre des lumières, 156; Cabinet des fées, XVII, 373). Sie iſt ſchon §. 36, S. 114 erwähnt.

6) „Der Derwiſch und der Weiſe, welcher dem König dient." Ein Derwiſch will einen allberühmten Weiſen beſuchen, hört aber, daß dieſer dem König aufwarte. Da meint er, „ein Weiſer, der ſich mit einem Könige abgebe, könne ihm nicht helfen". Er kommt aber durch einen Zufall mit der Polizei in Colliſion, und der Weiſe rettet ihn durch ſeinen Einfluß von harter Strafe (Anvár-i-Suhaili, 212; Livre des lumières, 162). Durch irgendeine Nachläſſigkeit — wahrſcheinlich war ein oder zwei Blatt Manuſcript aus Galland's Nachlaſſe verloren gegangen — fehlt ſie in der franzöſiſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung und zwar in allen Ausgaben (z. B. Galland [Paris 1724], II, 224; Cabinet des fées, XVII, 376). Daß ſie nur durch Nachläſſigkeit, nicht mit Abſicht, ausgelaſſen iſt, geht daraus hervor, daß die Ueberſchrift der nachfolgenden ebenfalls fehlt und dieſe ſelbſt hier vom Siahgoush (beiläufig bemerkt = einem ſanskritiſchen çyâvaghosha, „Schwarzohr"; es iſt felis Caracal Gmel., lynx persica Penn.) erzählt zu werden ſcheint, während ſie im Anvár-i-Suhaili und dem Livre des lumières, übereinſtimmend mit dem Kalilah und Dimnah (es iſt nämlich deſſen erſte, „Maler und Kaufmannsfrau"), von Dimnah erzählt wird. Daher fehlt dieſe auch in der Table, z. B. Cabinet des fées, XVII, 474. 475.

Unmittelbar hinter der eben erwähnten des Kalilah und Dimnah folgt alsdann

7). als hinzugesetzte: „die drei Neidischen" (Anvár-i-Suhaili, 224; Livre des lumières, 170; Cabinet des fées, XVII, 379). „Diese gönnen niemand etwas, und als sie, zusammen reisend, eine Börse mit Gold finden, hebt sie keiner auf, aus Angst, mit dem andern theilen zu müssen. So sitzen sie stumm, bis zufällig der König kommt. Diesem tragen sie ihre Sache vor. Dieser sagt: «sie sollten jeder die Natur ihres Neides auseinandersetzen; dann wolle er nach dem Umfange ihres Verdienstes das Gold unter sie vertheilen». Der erste sagt darauf: «Mein Neid ist so groß, daß ich keinem etwas Gutes thun kann». Der zweite sagt: «Du bist noch ein guter Mensch gegen mich: mein Neid ist so groß, daß ich nicht sehen kann, daß ein anderer einem andern Gutes thut». Der dritte sagt: «Ihr habt noch gar keine Ansprüche zu machen: mein Neid ist so groß, daß ich es nicht ertragen könnte, wenn irgendjemand mir selbst Gutes thäte». Der König erklärt, daß, ihren eigenen Worten gemäß, das Gold ihnen nicht zufallen könne, und bestraft sie noch obendrein." Die Erzählung gehört in den Kreis der drei Faulen, der Verzärtelten, Feinschmeckenden, Feinfühlenden, über welche ich in der Einleitung zu der Vetâlapancaviṇçati sprechen werde, in welcher ich die ältesten entwickelten Formen desselben finde. Zu bedauern ist, daß die vorliegende Erzählung, welche in ihrem Kerne vortrefflich ist, von Husaïn Vaïz so breit getreten und ohne allen Humor behandelt ward, und zwar um so mehr, da sie von dieser Species — Neid überhaupt ist sonst häufig ein Hauptmotiv in Märchen — die einzige, wenigstens mir bekannte ist; vgl. übrigens §. 208.

---

§. 113. Wir kehren zu dem sanskritischen Pantschatantra zurück. Das zweite Buch desselben entspricht dem zweiten des südlichen (Dubois'), dem ersten des Hitopadeça, dem siebenten Kapitel in Silv. de Sacy's Recension der arabischen Uebersetzung, dem dritten Abschnitt in Symeon Seth's griechischer Uebertragung von dieser, dem vierten Kapitel des Johann von Capua und der alten deutschen, sowie der spanischen Uebersetzung. Doni, Trattati diversi,

c. I; dem vierten Kapitel in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 124); dem dritten Kapitel des Anvár-i-Suhaili, des Livre des lumières und der türkischen Bearbeitung im Cabinet des fées. Die Aufgabe desselben ist: den Nutzen der Freundschaft zu erweisen. Daher der Titel: Mitrasamprâpti, „Erwerbung von Freunden", welcher, wie der des ersten Buches an einen Abschnitt in einem buddhistischen Werke erinnerte (s. §. 22), so in dem in der 45. Strophe erwähnten Mitrâpti des Bhriguiden sein Analogon findet (s. Anm. zu II, Str. 45). Der Nutzen der Freundschaft wird durch eine Rahmengeschichte erwiesen, in welcher das einträchtige Leben einer Krähe, Maus, Schildkröte und Gazelle geschildert, und erzählt wird, wie diese sich in Noth und Gefahren beigestanden. In diese sind mehrere andere Erzählungen, ähnlich wie im ersten Buche, eingewebt.

Diese Rahmengeschichte wird, wie ebenfalls im ersten Buche, durch eine Erzählung eingeleitet, welche die Veranlassung derselben bildet, entschieden buddhistisch (vgl. §. 22) und einem Dschâtaka entlehnt ist. Wir verdanken sie Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 289, und hier lautet sie etwa folgendermaßen:

„Eine Schnepfe rettet sich und ihre Gefährten aus einem Netze, in welchem sie alle gefangen sind, dadurch, daß sie räth, daß jede ihren Kopf in eine Masche des Netzes stemmt und sie dann alle zugleich auffliegen. So heben sie das Netz durch gemeinschaftliche Anstrengung in die Höhe, fliegen damit zu einem benachbarten Busche, auf welchen sie es niederlassen und dann darunter wegfliegen. Einige Zeit nachher, als die Schnepfe merkt, daß einige von ihren Gefährten miteinander hadern (vgl. Pantschatantra, II, Str. 2, welche am schlagendsten zeigt, daß die Darstellung auf dieser Fabel ruht, obgleich diese weitere Entwickelung im Pantschatantra weggelassen ist), entfernt sie sich, indem sie sich erinnert, daß, wo Zwietracht herrscht, nichts glückt, und geht, begleitet von ihren Anhängern, anderswohin. Bald darauf werden die von ihr verlassenen Schnepfen wieder gefangen, und da sie sich

über die Art, wie sie auffliegen sollen, nicht vereinigen können, so fallen sie in die Hand des Vogelstellers und kommen um."

Dieselbe Fabel liegt im Mahâbhârata, V (II, 180), V. 2455 fg. zu Grunde und nähert sich schon theilweise mehr der Fassung im Pantschatantra. Es sind hier jedoch nur zwei Vögel, die der Vogelsteller gefangen hat und die einträchtig mitsammt der Schlinge davonfliegen. Der Jäger läuft ihnen (wie im Pantschatantra) nach. Da fragt ihn ein Weiser verwundert: „Was das sei? er laufe zu Fuße Vögeln nach!" Der Vogelsteller antwortet mit der Strophe II, 10 des Pantschatantra (Mahâbhârata, V, 2462): „Diese beiden haben, vereint, mir eine Schlinge entführt. Wenn sie sich aber streiten werden, werden sie herabfallen." Bald werden sie wirklich uneinig, fallen herab und werden die Beute des Vogelstellers.

Die im Pantschatantra vorgenommenen Veränderungen sind nun wesentlich folgende: an die Stelle der Schnepfen sind Tauben getreten; die nachfolgende Zwietracht ist weggelassen und diese einleitende ist mit der nachfolgenden Rahmenerzählung dadurch verbunden, daß die Befreiung nicht so einfach, wie in der buddhistischen Fabel, durch Herablassen auf den Busch, sondern durch die Hülfe der befreundeten Maus geschieht. Dieser Zug, daß die Maus die Netze gefangener Thiere zernagt, kommt weiter im Rahmen nochmals vor, und wir werden ihn auch noch in einer besondern Fabel finden (§. 130), wo wir ihn besprechen werden. Während nun die Fabel, wie sie im buddhistischen Dschâtaka und im Mahâbhârata vorkommt, den Gedanken veranschaulicht, daß Eintracht rettet, Zwietracht vernichtet, ist dieser hier schon im Sinne der Lehre umgewandelt, welche dieses Buch einprägen soll, daß nämlich die verschiedenartigsten Geschöpfe sich durch Freundschaft einander hülfreich erweisen können. So hilft hier schon das Thier, welches vorwaltend unter der Erde wohnt, den Vögeln, den Bewohnern der Luft. Daran schließt sich dann die eigentliche Rahmenerzählung, wo mit ausgesuchtem Raffinement noch schärfere Gegensätze miteinander verbunden sind. An die Stelle des Taubenkönigs tritt sogar die Krähe, sonst der Erbfeind der Maus, und verbindet

ſich mit ihr in Freundſchaft; weiter dann die Schildkröte, eine Amphibie, die ſich aber auf dem Lande kaum bewegen kann, und endlich das ſchnellſte der Landthiere. Trotz dieſer Gegenſätze ziehen alle — mit Ausnahme der Krähe — ſehr erheblichen Nutzen und Hülfe voneinander, ſodaß die Lehre ſich vollſtändig erhärtet.

Dieſen Rahmen hat auch Baldo in fab. X (bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 229. 230) bearbeitet und Lafontaine, XII, 15, nachgeahmt (Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 44, Note 2).

§. 114. Was die Ausführung des Rahmens zu der Geſtalt betrifft, in welcher uns dieſes Buch in den verſchiedenen Ausflüſſen des Grundwerks vorliegt, ſo hat das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra nur — mit unbedeutenden Abweichungen — die einleitende und die Rahmenerzählung (Dubois, S. 138—147). Es iſt keine einzige Erzählung darin eingeſchachtelt. Wenn ich mit Recht ahne, daß das Pantſchatantra ſich aus bloßen Rahmenerzählungen (wie ſie Kalilah und Dimnah im 11., 12., 13., 15., 17. Kapitel darbietet) nach und nach entwickelt hat, ſo iſt auch die Annahme berechtigt, daß einſt dieſes zweite Buch nicht mehr enthielt, als was das ſüdliche Pantſchatantra gewährt. Zwar läßt ſich ſchon bei der Art, wie Dubois ſein Pantſchatantra gebildet hat, nicht mit Sicherheit annehmen, daß dieſes den älteſt-erreichbaren Text in dieſem Buche repräſentire; doch machen die Reſultate in Bezug auf das erſte Buch, ſowie auch die Vergleichung der ähnlichen im dritten und vor allen in dem vierten und fünften höchſt wahrſcheinlich, daß auch in dieſem zweiten der älteſte Text ſchwerlich mehr als die einleitende und die Rahmenerzählung enthielt, und dieſe Wahrſcheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß — wenn wir auch von Somadeva, der die geringſte Anzahl von Einſchiebungen enthält, da ſein Auszug willkürlich iſt, abſehen — doch die arabiſche Ueberſetzung weniger hat, als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften (Repräſentanten der ſogenannten recensio simplicior), dieſe aber wiederum weniger, als die berliner Handſchrift und die Wilſon'ſchen, ſodaß man auch hier ſieht, wie der Rahmen durch Einſchiebungen ſtufenweiſe erweitert

ist und demnach rückwärts eine Zeit vermuthen dürfen, wo noch gar keine eingeschoben waren.

§. 115. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen! Die einleitende Erzählung stimmt in allen Ausflüssen — etwa mit Ausnahme des südlichen (Dubois') Pantschatantra, welches etwas stärker abweicht — wesentlich überein, minder in Einzelheiten. So z. B. bezüglich der Scene: in den hamburger Handschriften ist es Mahilâropya (bei Kosegarten Mihilâropya, s. §. 6), in der berliner und den Wilson'schen Handschriften (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 170) Pramadâropya, ebenfalls im Dekhan; im südlichen (Dubois') Pantschatantra ist nur eine Bergspitze angegeben, auf welcher die Tauben wohnen. Die arabische Uebersetzung nennt Sakawand (ob Tschekawatî, vgl. Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, et du Chinois par Stan. Julien, I, 190), Dschin und die Nähe der Stadt Daher (vielleicht Tagara; Lassen, Indische Alterthumskunde, I, 176. 177; dann könnte aber jenes nicht Tschekawatî sein); Symeon Seth und Johann von Capua haben keinen Namen; Husaïn Vaïz hat willkürlich Kaschmir daraus gemacht. Der Hitopadesa gibt als Scene die Ufer der Godâvarî.

§. 116. Im Kosegarten'schen Text (auch in unserer Uebersetzung), den hamburger Handschriften, im Somadeva, natürlich auch bei Dubois (§. 114), sowie in der arabischen Uebersetzung ist die einleitende Erzählung nicht durch Einschiebung von andern unterbrochen; wol aber im Hitopadesa, in der berliner und den Wilson'schen Handschriften.

Im Hitopadesa erzählt die Taube, sowie sie die Körner bemerkt, die Fabel „vom heuchlerischen Tiger" (M. Müller's Uebersetzung, S. 14), der den Wanderer in einen Sumpf lockt und tödtet. Eine ähnliche Fabel ist die neunte desselben Buches (M. Müller, S. 55), wo ein Schakal einen Elefanten in einen Sumpf lockt. Eine gewissermaßen umgekehrte bietet ein buddhistisches Dschâtaka, wo ein Schakal einen in einen Sumpf gerathenen Löwen dadurch rettet, daß er — auf eine höchst unwahrscheinliche Weise, ein Moment, welches aber die ursprünglich indische Thier-

fabel, im Gegensatze zu der äsopischen, gar nicht kümmert, wol weil ihr die Thiere eigentlich überhaupt und die der Fabel größtentheils speciell in Thiere verhüllte Menschen sind — einen Kanal gräbt (Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 113, 6). — Die Fabel des Hitopadesa gehört zu dem Kreise der heuchlerischen Thiere (vgl. §. 60. 144), der gerade in Indien so reich entwickelt ist und im dortigen Menschenleben wol so viele Vorbilder fand, daß wir kaum eine fremde Quelle für seine dortigen Glieder vermuthen dürfen.

Nach der Gefangenschaft haben die berliner Handschrift, sowie die Wilson'schen, die Fabel vom Vogel mit zwei Schnäbeln eingeschoben, die in unserer Uebersetzung V, 14 ist (s. §. 215).

§. 117. Sämmtliche sanskritische Texte haben fortan keine Unterbrechung bis zur Ankunft der Krähe und Maus bei der Schildkröte; ebenso wenig die arabische Bearbeitung bei Silv. de Sacy und Symeon Seth. Dagegen haben Johann von Capua und Husaïn Vaïz — unabhängig voneinander — jeder zwei Geschichten in diesem Stadium. Das Stadium des Rahmens selbst bietet nur in Bezug auf den Grund, weshalb die Krähe nach einem andern Lande will, eine Differenz dar; und zwar ist dieser in dem sanskritischen Pantschatantra verschieden von der arabischen Bearbeitung und in beiden vom Hitopadesa; auch Somadeva weicht etwas ab und das südliche (Dubois') Pantschatantra gibt gar keinen an. Hier tritt sogleich zu dem Bündnisse des Vogels und der Maus die Gazelle; dann reisen die drei Thiere zusammen (Thierreisen kommen bekanntlich in vielen Fabeln und Märchen vor) und finden unterwegs eine in einen Brunnen gefallene Schildkröte. Diese retten sie aus Mitleid und tragen sie zu einer Quelle, worauf sie ebenfalls in ihren Freundschaftsbund tritt.

§. 118. Die beiden Erzählungen, welche sich in Johann von Capua eingeschoben finden, sind 1) an der Stelle, welche Silv. de Sacy's Recension in Wolff's Uebersetzung, S. 154, Z. 1, in Knatchbull's S. 197, Z. 4 v. u. entspricht: eine Geschichte von einer Schlange (g., 4, a., 16, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, L., VII; spanische Uebersetzung, XXX, b.; Doni, Trattati diversi,

I, 12), welche mit Pantschatantra, III, 5, aufs innigste verwandt ist (s. §. 150). 2) Fast unmittelbar danach hinter Wolff, I. S. 155, Z. 14, Knatchbull S. 198, Z. 4 v. u., wird alsdann eine Fabel erzählt (g., 5, a., 10, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., III; spanische Uebersetzung, XXXI, a.; Doni, Trattati diversi, I, 14), wie sich der Hahn vom Fuchs durch die gröbsten Schmeicheleien berücken läßt, vom Baume herabzusteigen und sich küssen zu lassen, worauf er natürlich getödtet wird. Es ist dies der erste Theil von Aesop. Fur. 88, Cor. 36 und S. 297; Phaedrus, von Dreßler, VII, 11; Tausendundein Tag, XI, 272. Daß NF. hierzu gehört, ist keinem Zweifel zu unterwerfen (Grimm, NF., LXXIV. CXXII. CCLXIV; Romans de Renard, von Rothe, S. 126); dessen Form hat im wesentlichen auch fab. XXIII bei Edélestand du Méril, S. 253, wo man Note 4 vergleiche, in welcher dem Herausgeber sonderbarerweise entgangen ist, daß die Fabel vom „Böckchen und Wolf" in der That äsopisch ist (Fur. 74, Cor. 94). Nahverwandt ist auch die litauische Fabel (bei Schleicher, Litauische Märchen, S. 100), wo sich der Sperling dadurch rettet, daß er dem Kater sagt: „kein großer Herr frühstücke, ohne sich erst den Mund gereinigt zu haben". Eine ihr ähnliche Fabel bietet auch das letzte Kapitel der lateinischen Uebersetzung (s. §. 237). Da beide Fabeln in weiter keinem Ausflusse des indischen Grundwerks erscheinen, so ist es keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie eingeschoben sind. Was den Interpolator betrifft, so wird man nach Analogie von §. 95. 99 entscheiden müssen, d. h. meiner Ansicht nach annehmen, daß der hebräische Uebersetzer sie schon in seiner arabischen Handschrift gefunden hat (vgl. jedoch §. 150). Bestimmtere Anhaltpunkte für eine Entscheidung sehe ich hier nicht.

§. 119. Die im Anvár-i-Suhaili eingeschobenen Erzählungen sind 1) „Ein Falke bewegt ein Rebhuhn, mit ihm Freundschaft zu schließen; zuerst leben sie gut zusammen; später übernimmt den Falken der Zorn und er tödtet das Rebhuhn" (Anvár-i-Suhaili, 258; Livre des lumières, 200; Cabinet des fées, XVII, 401). Ein Vorbild für diese Fabel kenne ich nicht; sie ergibt sich aber mit

Leichtigkeit aus dem in diesem Stadium zu vermuthenden Resultat des Verhältnisses zwischen der Krähe und Maus und ist wol danach von Husaïn Vaïz selbst gestaltet. Die zweite ist die weiter ausgeführte vom Mann und der Schlange, welche schon oben §. 36, S. 117 besprochen ist.

§. 120. Im Hitopadeça wird ungefähr in demselben Stadium die Fabel „vom treulosen Schakal, harmlosen Reh und guten Raben" eingeschaltet (Max Müller, S. 25). Sie scheint aus der Rahmenerzählung hervorgegangen zu sein. Wie in dieser, wird das Reh gefangen, durch den Raben entdeckt und dadurch, daß es sich todt stellt, gerettet. Ist die Erfindung demnach ohne großes Verdienst, so ist dagegen anzuerkennen, daß die Ausführung theilweise vortrefflich ist; der heimtückische Schakal ist überaus lebendig gezeichnet.

In diese ist die Fabel vom „Geier" eingeschachtelt, „welcher durch unbesonnene Aufnahme der Katze sich den Tod zuzieht". Sie wird durch denselben Halbvers eingeleitet, wie die neunte des ersten Buchs des Pantschatantra (vgl. Hitopadeça, I, Str. 49 mit Pantschatantra, I, Str. 282) und spricht auch denselben Gedanken aus, sodaß man sie für eine Nebenform von jener halten dürfte (vgl. §. 72). Doch ist die Ausführung zu verschieden und es ist mir daher wahrscheinlicher, daß sie ihrem Ursprunge nach von jener zu trennen und nur in denselben Gedankengang hinübergeleitet ist. Aeußerlich verwandt scheint auf den ersten Anblick die vortreffliche Fabel bei Phaedr., II, 4 (Lafontaine, III, 6), wo die doppelzüngige Katze den Tod der jungen Adler und Schweine herbeiführt; aber diese Fassung ist so unendlich besser, daß, wenn man einen historischen Zusammenhang statuiren will, man annehmen muß, daß sie mündlich nach dem Osten fortgepflanzt und auf der langen Reise außerordentlich herabgekommen sei.

§. 121. Ehe ich zu der ersten eingeschobenen Erzählung unserer Uebersetzung übergehe, bemerke ich zu Strophe 57, daß sie auf eine Fabel zu deuten scheint, welche Mahâbhârata, VIII (III, 66), V. 1882 fg. erzählt wird (vgl. Râmâyana, VI, 112, 8).

„Ein reicher Vaiçja hat mehrere Knaben; dieſe beſitzen eine Krähe, die die Ueberbleibſel vom Tiſch erhält und von ihnen wohl genährt wird; dieſe wird dadurch übermüthig und überhebt ſich ſowol über die ihr gleichen [1]) als die höher ſtehenden Vögel. Einſt kommen muntere Flamingos herangeflogen, die an Schnelligkeit dem Garuda gleichen; die Knaben, als ſie dieſe ſahen, ſprachen zu der Krähe: «Du zeichneſt dich doch vor allen Vögeln aus und übertriffſt ſie». Die Krähe denkt, dieſe Rede ſei wahr, und fordert in ihrem Uebermuthe den beſten der Flamingo zum Wettflug heraus, wie ein Grashüpfer [2]) einen Vogel. Die Flamingos lachen ſie aus und ſagen: «Wir Flamingos, am Mânaſaſee wohnend, durchziehen dieſe Erde und ſind von den Vögeln ſtets unſers weiten Flugs wegen geehrt. Wie wagſt du nun, eine Krähe, einen ſtarken Flamingo, einen weitfliegenden Schwan, zum Fluge herauszufordern, du Thörichte? Wie wirſt du mit uns fliegen können, Krähe? Das ſage!» Die Krähe aber drückte wiederholt ihre Verachtung über die Rede der Flamingos aus und gab prahleriſch, infolge des Leichtſinns ihrer Gattung, folgende Antwort: «Hundertundeine Flugarten werde ich fliegen unzweifelhaft, jede derſelben hundert Meilen»; dann zählt ſie ihre Flugarten auf und noch bedeutend mehr, als in der angeführten Strophe des Pantſchatantra: «den Aufflug, den Abflug, den Vorflug und den Flug überhaupt, dann den Einflug, den Zuſammenflug und die Gänge des Querflugs, den Auseinanderflug, den Umflug, den Krummflug, den Schönflug, den Ueberflug, den Großflug, den Umflug des Luftflugs, den Abflug, den Vorflug, den Zuſammenflug, den Flug des Flugs, den Flug des Aufflugs beim Zuſammenflug, den Rückflug, den Auseinanderflug, das Zuſammenſtürzen, das Zuſammenaufſchweben, darauf das über andere Wegeilen, das Hin- und Hergehen, das Wiederkehren und andere meinem Hauſe eigene werde ich euch zum Trotze heute ausführen, dann werdet ihr meine Stärke ſehen; ich werde mit welchem von dieſen ihr

[1]) B. 1887 iſt zu corrigiren: sadriçân pakshino.
[2]) Ich leſe B. 1892 patanga-iva ſtatt patâka-iva.

wollt in die Luft fliegen; befehlt, mit welchem ich fliegen soll, der Sitte gemäß, o Flamingos! Wenn ihr aber die Wahrheit erkannt habt, so fliegt nicht mit mir. Wagt nicht zu fliegen [1]) mit diesen Flugarten, o Vögel, in der bodenlosen Luft!» Darauf sprach lächelnd ein Vogel: «Krähe! ich bin es zufrieden! beherzige diese [2]) meine Rede! Du, o Krähe, kannst in der That hundert- und eine Flugart fliegen; ich aber werde nur eine fliegen, diejenige, welche alle Vögel verstehen; weiter kenne ich keine. Fliege auch du, o Nothängige, in welcher Flugart du Lust hast!» Darauf lachten spöttisch die Krähen, welche sich da versammelt hatten: «wie könnte der Flamingo mit einer Flugart hundert überwinden? Mit einer von ihren hundert Flugarten wird diese starke, raschkräftige Krähe den Flug des Flamingo überfliegen». Darauf fliegen Krähe und Flamingo um die Wette, der Flamingo in einer, die Krähe in hundert Flugarten. Beide, ihre Kunst zeigend, setzten alle in Erstaunen. Als aber die Krähen die mannichfachen, stets wechselnden Flugarten ihres Verwandten sahen, waren sie außer sich vor Freude, riefen ihm den lautesten Beifall zu, spotteten die Flamingos [3]) aus und sagten ihnen Schimpfworte, flogen immer höher, bald hier- bald dorthin, von den Spitzen der Bäume auf die Erde und von der Erde auf die Bäume, das verschiedenartigste Geschrei erhebend und Sieg wünschend. Da fing der Flamingo an, ein wenig langsam in die Höhe zu steigen und wurde einen Augenblick von der Krähe überholt. Da riefen sie verächtlich: «Der Flamingo, welcher in die Höhe gestiegen, bleibt jetzt zurück!» Als aber der Flamingo dies gehört, flog er vorwärts nach Westen immer weiter über das Meer hin mit Schnelle. Da gerieth die thörichte Krähe, als sie weder Inseln noch Bäume sah, auf die sie, wenn ermüdet, hinabfliegen könnte, in Furcht. «Wo-

[1]) Man beachte khalu in abwehrender Bedeutung beim Infinitiv, wie sonst beim Absolutiv und Instrumental.

[2]) Man corrigire: tan nibodha (तन्निबोध).

[3]) Es ist zu corrigiren: हंसांश्च statt हंसाश्च V. 1914.

hin kann ich, wenn ermüdet, hinabfliegen in dieſem Waſſermeere? Denn unüberwindlich iſt das Meer, die Behauſung von vielen Scharen von Thieren; erglänzend von Hunderten von großen Geſchöpfen, übertrifft es den Himmel ſelbſt». Der Flamingo aber, nachdem er die Krähe überholt und einen Augenblick hier und dort herumgeflogen, vermochte nicht, die Krähe erwartend, von ihr wegzufliegen; nachdem er die Krähe überholt, wartete er auf ſie, indem er dachte: «wieweit wird ſie mir folgen?» Darauf kam die Krähe ſehr ermüdet zum Flamingo; als dieſer ſie ſo beſiegt ſah, ſprach er, indem er ſie, der Pflicht der Guten gedenkend, vor dem Verſinken retten wollte, folgendes: «Als du die vielen Arten des Flugs wiederholt aufzähltеſt und nannteſt [1]), haſt du dieſer geheimen Art vergeſſen. Was für einen Namen, o Krähe! führt der Flug, den du jetzt ausführſt? Unaufhörlich berührſt du mit den Flügeln und dem Schnabel das Waſſer. Sprich, mit der wievielſten Flugart biſt du jetzt beſchäftigt? Eile, eile, Krähe! ich warte auf dich!» Die Krähe, geſchwächt, mit den Flügeln und dem Schnabel das Waſſer ſtreifend, die Unglückſelige [2]), ſprach, vom Flamingo erblickt, darauf folgendes: «Wir, die wir Krähen [3]) heißen, betragen uns nach der Krähen Art; Flamingo! ich flehe dich an mit meinem Leben; bringe mich zum Ende des Waſſers!» Mit den Flügeln und dem Schnabel das große Meer berührend, abgeſchwächt, ſehr ermüdet, ſank die Krähe plötzlich nieder; als er ſie in die Wellen des Meeres ſinken ſah, mit verzweifeltem Herzen ſterbend, da ſprach der Flamingo dieſes zur Krähe: «Erinnere dich, Krähe! wie du, dich ſelbſt rühmend, geſagt haſt, hundertundeine Flugart fliege ich; hundert Flugarten fliegend, biſt du mir überlegen: wie biſt du nun ſo, todmüde, ins Meer gefallen?» Darauf antwortete die Krähe verzweifelnd dieſe Rede, über ſich den Flamingo ſehend, um ihn zu begütigen: «Durch die Ueberbleibſel (vom Tiſche) ſtolz gemacht, o Flamingo! hielt ich mich

---

[1]) Man corrigire: पातस्य व्याहरंश्चे° B. 1927.

[2]) Man corrigire: dushtâtmâ idam; der Hiatus iſt in der Cäſur.

[3]) Eigentlich „kâ-kâ-Schreiende", kâ bezeichnet den Ton der Krähe.

einem Garuda gleich und verachtete viele Krähen und andere Vögel. Um mein Leben bitte ich dich, o Flamingo, bringe mich zu der Insel! Wenn ich gesund, o Flamingo! zu meinem Lande komme, o Herr, so werde ich nichts verachten. Rette mich aus meinem Misgeschick!» Den so Sprechenden, Unglücklichen, Klagenden, Besinnungslosen, kâka-kâka-Schreienden, ins große Meer Versinkenden, vom Wasser Benetzten, sehr schlecht Aussehenden hob der Flamingo aus Mitleid auf, indem er ihn rasch mit den Füßen in die Höhe zog und leise auf seinen Rücken setzte; nachdem er die besinnungslose Krähe rasch auf seinen Rücken gehoben, kehrte er zu der Insel zurück, von wo beide im Wettkampfe entflogen waren, und nachdem er sie wieder dahin gebracht und sie erquickt hatte, ging der Flamingo, schnell wie der Gedanke, zu dem Lande, wohin er begehrte. So wurde die von Ueberbleibseln gemästete Krähe, nachdem der Flamingo sie überwunden, ihrer Stärke und ihrem Muthe entsagend, zur Demuth geführt."

An diese Fabel klingt eine buddhistische nahe an, sodaß ich glauben möchte, daß jene, obgleich stark umgestaltet, aus ihr hervorgegangen oder wenigstens durch sie veranlaßt ist. Diese findet sich bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 450; da heißt es: „Wer sich durch schlechte Begierden verlocken läßt, wird zu Grunde gehen wie die Krähe".

„Ein Elefant, der am Ganges weidete, fiel hinein und ertrank. Eine Krähe sah die Leiche schwimmen und dachte: «Da ist Futter für tausend Krähen; darin will ich immer wohnen». So flog sie auf die Leiche und blieb da Tag und Nacht; hier hatte sie zu essen und der Fluß bot Wasser zum Trinken. So kam sie weit in das offene Meer mit ihm, so weit vom Lande, daß selbst ein Vogel die Küste nicht hätte erreichen können. Das Fleisch des Elefanten ward aber nun von den Knochen gewaschen oder war aufgegessen und es blieb nichts als das Skelet. Da wollte die Krähe wieder zu Lande fliegen, konnte es aber nicht finden; bald flog sie nach Süden, bald nach Norden; da gerieth sie in Angst und sank endlich ermattet ins Meer."

Bei weitem mehr noch erinnert an die Fabel im Mahâbhârata

Nikolaus Pergaminus, Dial. creat. moral., LII, wo die Krähe zur Sonne fliegen will. Die vielen nutzlosen Flugarten im Gegensatz zu der einen helfenden rufen die sechste Fabel des fünften Buchs des Pantschatantra (§. 206), und insbesondere die Fabel vom Fuchs mit seinem Sack voll Listen im Gegensatz zur Katze, die nur klettern kann, vor allen aber das alte griechische Sprichwort: „Viel weiß der Fuchs, der Igel eins nur, doch das hilft" (Corpus Paroemiogr. graec., ed. Leutsch et Schneidewin, I, 147, 68 und Note, und II, 47, 69; 619, 60) mit der sich daranschließenden, vom Tragiker Jon angedeuteten Fabel (a. a. O., I, 147, 68), ins Gedächtniß, vgl. Robert, Fables inédites, II, 226—228; Grimm, NF., CLXXXVIII; KM., Nr. 75, III, 125. Ist ein historischer Zusammenhang anzunehmen, so versteht es sich von selbst, daß der griechischen Gestaltung, die schon bei Archilochus und wahrscheinlich einem Cykliker hervorgetreten ist, die Priorität zugesprochen werden muß.

§. 122. Nach der Vereinigung der drei Freunde erzählt die Maus in allen Ausflüssen des Grundwerks — mit Ausnahme des südlichen (Dubois') Pantschatantra (§. 114) — ihre eigene Geschichte, Wolff, I, 159; Knatchbull, 201; Symeon Seth, 47; Johann von Capua, g., 3, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., IV, b.; spanische Uebersetzung, XXXI, b.; Doni, 18; Anvár-i-Suhaili, 273; Livre des lumières, 211; Cabinet des fées, XVII. 410; Hitopadesa, 5. Fabel (Max Müller's Uebersetzung, S. 38). Baldo hat auch diesen Theil verarbeitet und zwar in den zehn Versen, welche Edélestand du Méril irrig aus der zehnten Fabel ausgeschieden hat und S. 230 in der Note mittheilt. Die ersten Verse sind hier folgendermaßen zu lesen und zu übersetzen; man wundere sich nicht über die verzwickte, fast unsinnige Sprache; denn sie hat in diesen Fabeln genug Analogien.

His simul unitis datur hic id solvere litis
(Censens. ut gnarus. quid largo distet avarus)
Inter eos ortum (ob ortae?) quod adhuc contingere portum
Non poterat tutum. fuerat nec ut arce solutum.

„Nachdem dieſe (nämlich Rabe, Maus und Schildkröte) hier zuſammen vereinigt waren, wird dieſe Löſung (id solvere = ea solutio) des Streites gegeben (entſcheidend, wie ein Kundiger, was für ein Unterſchied zwiſchen einem Freigebigen und einem Geizigen ſei), welche (nämlich quod auf solvere bezüglich, oder, wenn man ortae lieſt, „welcher", und dann quod durch „weil" zu überſetzen), unter ihnen entſtanden, noch keinen ſichern Hafen finden konnte und noch nicht — wie aus einer Feſte — gelöſt war." Von der nachfolgenden Erzählung ſind die drei letzten Verſe mir noch unerklärbar; überhaupt iſt ſie überaus kurz, vielleicht weil ſie aus einem Codex geſchöpft iſt, der dem der griechiſchen Ueberſetzung zu Grunde liegenden verwandt war, wo ſie ebenfalls ſehr kurz und dunkel abgethan iſt. Zu dem zweiten Verſe vergleiche man Poſſinus' Ueberſetzung von Symeon Seth, S. 593, a., Z. 13 v. u. (in der Starck'ſchen Ausgabe und im upſaler Codex abweichend). Poſſinus ſtimmt hier mit Johann von Capua, b., 1, b., 14, überein, wo jedoch dieſer Gegenſatz noch ſchlagender hervortritt. Die Harmonie zwiſchen Johann von Capua, Poſſinus und Baldo macht unzweifelhaft, daß dieſe Stelle aus einer arabiſchen Recenſion herrührt, obgleich ſie weder Silv. de Sacy's Text noch die ſanskritiſchen haben.

§. 123. Die Darſtellung iſt in den ſanskritiſchen Texten weſentlich gleich. Die Scene differirt in ihnen wie in §. 115. Die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy hat den indiſchen Namen eines Kloſters bewahrt: madaweret (Wolff, I, 159) iſt wol ſanskr. mathâvarta, „Kloſterbehauſung" oder eher „Kloſterconvent", die griechiſche und lateiniſche Ueberſetzung haben den Namen nicht; Huſaïn Vaïz hat ſtatt deſſen Nádút. Im einzelnen differiren ſie alle. Am einfachſten iſt die arabiſche Darſtellung; am reichſten, beſonders an Sentenzen, die der berliner Handſchrift; insbeſondere hat ſie ſowol hier als weiterhin eine Menge Sentenzen, welche außerdem faſt nur noch im Hitopadeſa vorkommen. Ich will ſie hier ſogleich anmerken; es ſind: Hitopadeſa, I, 120. 121. 127. 128. 129. 132. 135. 161. 162. 165. 166. 167. 168. 171 (der ſchöne, dem Evangelium ſo ähnlich klingende Vers:

er, der die Schwäne weiß kleidet und grün der Papagaien Schar, der auch die Pfauen bunt zieret, wird ſpenden unſern Unterhalt). 181. 183. 199. 201. Auch kehrt in ihr vieles wieder, was ſich ſonſt nur in der arabiſchen Ueberſetzung findet (ſo, was Wolff, I, 166, 13 fg.; 167, 5. 8; 168, 2 hat), ſodaß, wie im erſten Buche, ſich auch hier bewährt, daß der Rahmen in der berliner Handſchrift ſich der erreichbar-älteſten Faſſung am meiſten nähert. Auch erſcheinen einige der mit dem Hitopadeſa gemeinſchaftlichen Strophen in der arabiſchen Ueberſetzung, ſo Hitopadeſa, I, 120 = Wolff, S. 166, Z. 3 v. u.; Hitopadeſa, 127 = Wolff, 168, 6; Hitopadeſa, 167 = Wolff, 171, 4 v. u., ſodaß man ſieht, daß auch der Hitopadeſa und demnach, was mit deſſen Darſtellung ſtimmt, die Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, ſich der ſanskritiſchen Form, aus welcher die arabiſche Ueberſetzung mittelbar floß, mehr zu nähern, als der Koſegarten'ſche Text und der der hamburger Handſchriften. Bezüglich der arabiſchen Bearbeitung gibt ſich auch hier wieder die hebräiſche Ueberſetzung als Repräſentanten der vollſtändigſten Recenſion kund; nur bei Johann von Capua, h., 1, a., 2 v. u., wird eine Strophe reflectirt, welche die berliner Handſchrift und auch der Hitopadeſa, I, 129 hat.

Ueber Str. 86. 87. 88 vgl. oben §. 28 am Ende.

§. 124. In die Geſchichte der Maus iſt die zweite Erzählung unſerer Ueberſetzung eingeſchoben. Die ſanskritiſchen Texte weichen nur in unweſentlichen Punkten voneinander ab. Somadeva wandelt den Schluß um: „keiner will den Seſam kaufen", augenſcheinlich willkürlich. Bei Dubois fehlt ſie natürlich (ſ. §. 114); ebenſo im Hitopadeſa. Dagegen erſcheint ſie in der arabiſchen Bearbeitung und erweiſt ſich dadurch als ſchon zum Beſtand des ſanskritiſchen Grundwerks gehörig, aus welchem die Pehlewi-überſetzung floß: Wolff, I, 160; Knatchbull, 202; Symeon Seth, 48; Johann von Capua, g., 6, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, M., IV, b. (in der ſpaniſchen Ueberſetzung und demzufolge auch bei Doni iſt ſie ausgelaſſen); Anvár-i-Suhaili, 275; Livre des lumières, 214; Cabinet des fées, XVII, 412. Sie hat etwas ſehr Alterthümliches, Legendenhaftes, wie ſie ſich denn an den

Namen einer Frau aus einem sehr geehrten Geschlechte knüpft, welche als Muster einer braven Frau erscheint, sich blos durch Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten, ohne besondere religiöse Werke geübt zu haben, die Ehre erwarb, in den Götterhimmel zu gelangen, Göttin zu werden, Mahâbhârata, XIII (IV, 205), V. 5859 fg., Harivança, V. 7921. 8650. Die vorliegende Erzählung scheint eine Probe ihrer Wirthlichkeit; sie stimmt zwar nicht mit unsern Ansichten über Moral, theilt aber in dieser Beziehung das Geschick nicht weniger Regeln der indischen Lebensweisheit (nîti). Ueber Çâṇḍilya vgl. Weber, Berliner Handschriften, S. 61, 33. 34; Nr. 299, III, V; Nr. 392, S. 104, 2; Nr. 394, IV; Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, II, 9, 9; Weber, Indische Studien, I, 49 fg.; 259 fg.; Lassen, IA., II, 1097 fg. Ueber Çaṇḍila s. Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, IX, 9; Weber, Berliner Handschriften, Nr. 104, S. 26. 58. Ueber Çâṇḍilâḥ (Plur.) ebend. S. 60, 14; 62, 52. Das Legendenhafte ist natürlich in der arabischen Bearbeitung verwischt. Die Quelle dieser Erzählung habe ich leider noch nicht gefunden. Die Umtauschung erinnert an die der neuen Lampen gegen die alten in Aladdin's Wunderlampe (Tausendundeine Nacht, Weil, III, 269), welche jedoch einen triftigern Grund hat.

Der Hitopadeça hat statt dieser Erzählung zum Beweis desselben Satzes, daß die Maus nicht ohne Grund so hoch springen könne, eine Liebesintrigue, welche ich §. 153 besprechen werde.

§. 125. Im sanskritischen Pantschatantra ist in die letzterwähnte Erzählung die dritte unserer Uebersetzung eingeschoben, „der allzugierige Schakal". An derselben Stelle hat sie auch Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 162; Knatchbull, 203; Symeon Seth, 48; Johann von Capua, g., 6, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., V; spanische Uebersetzung, XXXII, a.; Doni, S. 20; Anvár-i-Suhailí, 275; Livre des lumières, 216; Cabinet des fées, XVII, 413. Sie hatte demnach schon im sanskritischen Grundwerke diese Stelle. Bei Dubois fehlt sie natürlich (§. 114). Im Hitopadeça erscheint sie zwar, jedoch erst, nachdem die Maus ihre Geschichte zu Ende erzählt

hat, etwa wo unsere Uebersetzung des Pantschatantra die fünfte hat; es ist dies eine der im Hitopadesa häufigen Umsetzungen. — Nachahmungen: Camerarius, Fab. aesop., 388; Lafontaine, VIII, 27; vgl. Lancereau, französische Uebersetzung des Hitopadesa, 222; Robert, Fables inédites, II, 191.

Für uns ist es natürlich höchst sonderbar, daß die Maus darum so gut soll springen können, weil ihr Loch auf einem Goldschatze ruht; diese Ansicht muß aber in Indien eine herrschende gewesen sein; denn ich finde noch eine Spur derselben im buddhistischen Dsanglun, in Schmidt's Uebersetzung, S. 342, vgl. 346. Ein Rabe fragt hier (vgl. §. 166), „warum seine Stimme schön sei, wenn er auf einem gewissen Baume sitze, aber häßlich, wenn auf einem andern?" Die Antwort ist: „weil unter jenem Baume sich Gold befinde." Sind hier menschliche Ansichten auch auf die Thiere ausgedehnt, speciell die in der indischen, so überaus egoistischen Lebensphilosophie so oft hervortretende, höchst materialistische, daß Gold und Reichthum alles gewähre?

§. 126. Sowie Dubois' Pantschatantra gar keine Einschiebung hat, so hört hier auch jede Einschiebung bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung auf und die beiden im Hitopadesa noch folgenden Erzählungen sind von denen im Pantschatantra verschieden, sodaß wir unbedingt daraus folgern dürfen, daß in den ältern Recensionen (wol sicher bis zu Somadeva im 12. Jahrhundert) die Rahmenerzählung von hier an ununterbrochen bis zu Ende ging. Die Erzählungen, durch welche sie in unsern Pantschatantratexten und im Hitopadesa unterbrochen wird, sind also verhältnißmäßig ziemlich späte Einschiebungen.

§. 127. Im Kosegarten'schen Text, sowie in der berliner und den Wilson'schen Handschriften erzählt die Maus dicht vor dem Schlusse ihrer Geschichte die vierte unserer Uebersetzung, welcher ich die Ueberschrift gegeben habe: „Was ein einziger Spruch werth ist". Sie fehlt natürlich bei Dubois (§. 114), Somadeva und in der arabischen Bearbeitung (§. 126), im Hitopadesa; endlich aber auch in den hamburger Handschriften und ergibt sich dadurch als eine der verhältnißmäßig spätesten Einschiebungen.

Diese Erzählung gehört in den Kreis der vielen, wahrscheinlich allsammt aus dem Orient stammenden, in denen der hohe Werth von Lebensregeln und Sprüchen verherrlicht wird, wie z. B. in dem Märchen von Phalabhûti (Brockhaus' Uebersetzung von Somadeva's Märchensammlung, 101. 102), welches so sehr an den „Gang nach dem Eisenhammer" erinnert; Vierzig Veziere, von Behrnauer, S. 235, „König, Derwisch und Bader", und S. 71; Tausendundein Tag, XI, 12; Conde Lucanor, XLII (vgl. Liebrecht zu Dunlop, 502, 46). Dahin gehört auch Sacchetti, 16, Cent nouvelles nouvelles, LII (vgl. Leroux de Lincy, ebend., II, 272), und auffallend ähnlich ist unserer Erzählung Boccaccio, II, 2 (vgl. Dunlop, 222). Die Gefahren, die aus der steten Wiederholung desselben Spruchs entstehen können, versinnlichen die bei Grimm, KM., zu Nr. 120 (III, 200) angeführten Conceptionen. Vgl. weiterhin §. 159.

§. 128. Während die Schildkröte die Maus tröstet — in welchem Stadium sich insbesondere die oben (§. 123) bemerkte größere Uebereinstimmung der berliner Handschrift mit dem Hitopadeśa und der arabischen Bearbeitung zeigt —, erzählt sie ihr die fünfte Geschichte unserer Uebersetzung von „Somilaka". Sie fehlt natürlich bei Dubois (§. 114), Somadeva und in der arabischen Bearbeitung (§. 126), sowie im Hitopadeśa, und ist also ein späterer Zusatz, erscheint aber in allen mir bekannten sanskritischen Texten und ist also wahrscheinlich wenigstens nicht so spät als die vierte (§. 127) eingeschoben.

Die ganze Erzählung trägt ein entschieden buddhistisches Gepräge; hier kehrt die Lehre von der Abhängigkeit der Zustände einer Existenz von den Thaten in einer vorhergehenden jeden Augenblick wieder, und da sie dem ältern Brahmathum ganz fremd ist, so darf man ihre Erscheinung in dessen jüngern Formen als Folge der dazwischen liegenden Herrschaft des Buddhismus ansehen (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 284. 301). Ich vermuthe daher, daß diese Geschichte, wie so viele andere, aus einer buddhistischen Quelle stammt, und dafür spricht, daß die Schilderung des Dhanagupta speciell an eine buddhistische Legende

erinnert, welche in Spence Hardy, Eastern monachism, S. 82, mitgetheilt wird. „Es ist da von einem reichen Manne die Rede, welcher zu Sâkyamuni's (Buddha's) Zeit starb und so geizig war, daß er sich seines Vermögens weder zum Genuß von bessern Speisen noch Kleidern u. s. w. bediente, sondern sich nur vom Gemeingute nährte und in Lumpen ging. Sâkyamuni sagte von ihm: «Der Reichthum des Unverständigen ist kein Gewinn, weder für ihn noch seine Aeltern, Weib und Kind. Dieser reiche Mann hatte keinen Vortheil von seinem Reichthum in dieser Welt und wird keinen davon in der zukünftigen haben; er ist jetzt in der Nowra (sanskr. raurava) »Hölle«. Man fragte Buddha, woher es gekommen, daß er so reich geworden sei und kein Herz hatte, seinen Reichthum zu genießen. Darauf erzählte er: «Jener habe in einer frühern Existenz als ein äußerst herzloser Mann in Benares gelebt; einst sei er einem Pratjekabuddha (d. i. einem, der nur für sich selbst — nicht zum Heile der gesammten Welt der Lebendigen — das Buddhathum sich erworben hat) begegnet und in einem Anfall von Mitleid habe er ihn nach seinem Hause führen lassen, mit dem Befehl, ihm etwas Speise zu geben. Seine Frau, der dies etwas ganz Neues war, gab ihm Speise der besten Art. Indeß kam der Mann nach Hause, sah in den Almosentopf und dachte: «Wenn das meinem Vieh oder meinen Sklaven gegeben wäre, so würde es etwas genützt haben». Dafür, daß der Mann Speise zu geben befahl, erhielt er in der folgenden Existenz den großen Reichthum; dafür aber, daß er sie dem Priester nachher nicht gönnte, fehlte ihm das Herz, seinen Reichthum zu genießen.“

Unsere Erzählung kehrt — mit theilweiser Weglassung des Wunderbaren und stärkerer Vorkehrung des Fatalismus — im türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh wieder (Iken, XV, 70; Rosen, Tûtînâmeh, II, 109; vgl. §. 129). Auf ihr beruht wol unzweifelhaft „der arme Fischer und der Beherrscher der Gläubigen“ in Tausendundeine Nacht, Weil, II, 249. Verwandt mit der sanskritischen Erzählung ist das 13. serbische Märchen bei Wuk. Darin erscheinen zugleich Fragen und Antworten, ähnlich wie in

dem buddhistischen Märchen, welches ich §. 166 aus dem Dsanglun, S. 340, mittheilen werde, und ein Zug, S. 117, welcher in Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 337, wiederkehrt. Sollte es aus mongolischen Quellen zu den Serben gekommen sein, wie so manche andere? Vgl. auch Abstemius, 101.

§. 129. In die letzte Geschichte ist unsere sechste, „die Hoden des Stiers", eingeschachtelt; sie erscheint in allen sanskritischen Texten des Pantschatantra, fehlt dagegen allenthalben, wo die fünfte nicht erscheint. Außerdem fehlt sie auch in Kâdirî's Tûtînâmeh, nicht aber in der türkischen Bearbeitung; hier ist sie an den Nesler der vorigen angehängt (Rosen, Tûtînâmeh, II, 117). Bei Kâdirî ist sie augenscheinlich blos der Unanständigkeit wegen ausgelassen und aus demselben Grunde ist sie in der türkischen Bearbeitung geändert. Sie stand also — und wol kaum verändert — in dem ältern persischen Tûtînâmeh, und wie fast alles, was dieses enthielt, nachweislich nach Europa gedrungen ist, so fand, wie mir kein Zweifel ist, auch diese Fabel ihren Weg dahin. Ich schloß dies schon vor der Publication des türkischen Tûtînâmeh aus einer Stelle in Poggii Facetiae (Krakau 1592, S. 162), wo es heißt: „quia testiculi mei quadraginta annos pependerant casuro similes et nunquam ceciderant", und glaube, daß sich die Fabel bei Gilbertus Cognatus Nozirenus in Sylva narrationum (Basel 1567, S. 40) finden wird; denn daraus theilt Lessing (XI, 250 der Lachmann-Maltzahn'schen Ausg.) die Ueberschrift mit: „de vulpe quodam asini testiculos manducandi cupido". Leider kann ich dieses Buch nicht zu Gesicht erhalten.

Daß das Pantschatantra hier aus derselben Quelle schöpfte, aus welcher diese, sowie die im vorigen Paragraphen besprochene Erzählung in das persische Tûtînâmeh übergegangen ist, scheint fast mit Entschiedenheit daraus hervorzugehen, daß die oben (§. 123) erwähnte Strophe der berliner Handschrift, welche sich in der Erzählung von Somilaka befindet und I, 171 des Hitopadesa entspricht, sich augenscheinlich im türkischen Tûtînâmeh bei Rosen, II, 113, widerspiegelt.

Das Pantschatantra wird wol weiter nichts Wesentliches ver-

ändert haben, als daß es die in der Quelle angehängte Erzählung einschachtelte.

§. 130. In dem Kosegarten'schen Text, sowie in den hamburger Handschriften wird die Rahmenerzählung von hier an ununterbrochen zu Ende geführt (vgl. §. 114. 126). In ihr erinnert die 156. (157.) Strophe an Aesop. Fur. 188, Cor. 59; Robert, Fables inédites, I, 294; auch türkisch bei Letellier, Choix de fables traduit en turc, LXXX (Paris 1826); doch liegt der Gedanke auch an und für sich nahe (vgl. die Stellen zu dieser Fabel in der Furia'schen Ausgabe). In der berliner Handschrift werden noch zwei Erzählungen eingeschoben. Die erstere haben die Wilson'schen Handschriften ebenfalls (Transactions of the Roy. Asiat. Soc., I, 172); von der zweiten wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, daß sie in ihnen fehlt, obgleich Wilson sie nicht erwähnt; denn es wäre nicht unmöglich, daß Wilson sie zum Rahmen gerechnet hätte. Die erste wird erzählt, nachdem die Gazelle zu den drei Freunden gekommen, s. dieselbe Nachtrag I. zum zweiten Buche. Sie ist augenscheinlich innigst verwandt mit der, welche im südlichen (Dubois') Pantschâtantra schon im ersten Buche (S. 40, vgl. oben §. 36, S. 113) erzählt wird. Auch hier wird — jedoch nur ein gefangener Elefant — durch eine Menge Mäuse befreit. Allein der Grund, warum diese ihm dankbar sind, ist ein anderer, die Befreiung ist verschieden und die ganze Anordnung der Geschichte anders.

„Ein Brahmane findet einen in einer Grube gefangenen Elefanten; dieser nimmt seine Hülfe in Anspruch; er antwortet: «er könne nicht helfen und wisse keine andere Hülfe, als wenn der Elefant irgendein Geschöpf sich zur Dankbarkeit verpflichtet habe». Da erzählt denn der Elefant: «er habe einst eine Menge Mäuse befreit, welche gefangen und lebendig in einen irdenen Topf gesperrt waren, indem er auf ihr Bitten diesen Topf zertrat». Der Brahmane räth ihm, diese zu Hülfe zu rufen. Der Elefant thut es. Darauf graben die Mäuse die Erde um die Grube aus und füllen diese damit, sodaß der Elefant heraus kann."

Unzweifelhaft historisch verwandt ist die bekannte griechische

Fabel von der Rettung des Löwen durch die Maus, Babr., 107; Aesop. Fur. 98, Cor. 217; Phaedr., von Dreßler, VII, 3 u. ſ. w. bei Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 210, Note 5; Robert, Fables inédites, I, 130—135. Denn es iſt ſchwerlich anzunehmen, daß zwei ſo weſentlich identiſche Formen, wie insbeſondere Fur. 98 und die Befreiung der Elefanten im ſanskritiſchen Pantſchatantra ganz unabhängig voneinander hätten entſtehen können; man vgl. z. B. das Angebundenſein des Löwen an einen Baum, gerade wie das der Elefanten an Bäume. Es entſteht aber dann die Frage, ob dieſe oder die indiſchen Formen und welche unter dieſen die Priorität zu beanſpruchen hat. Weber hat ſich (Indiſche Studien, III, 347. 348) für die der griechiſchen entſchieden; ſeine Hauptgründe ſind die reizende Form der griechiſchen Fabel und die Uebertreibung in der indiſchen (im ſanskritiſchen Pantſchatantra; die einfachere Form bei Dubois erwähnt er nicht). Ich bin weit entfernt, die Schwierigkeit einer Entſcheidung hier und faſt in allen ähnlichen Fällen zu verkennen; allein ich zweifle, ob die beiden Momente, welche Weber geltend macht, für ſeine Annahme entſcheidend ſind, ja das eine möchte faſt eher dagegen entſcheiden. Die Schönheit, vollſtändige Congruenz der Idee und der Form ergibt ſich in dieſen und ähnlichen, urſprünglich vielleicht im Schoſe des Volks gedichteten und lange darin lebenden, ſelbſt wenn ſie ſchon in die Literatur übergegangen waren, leicht wieder von da in das Volk zurückſinkenden Geiſtesſchöpfungen gewöhnlich erſt als Product einer lange fortwirkenden, gewiſſermaßen reflexiv kritiſchen Umgeſtaltung — an welcher das Volk mehr urtheilend als ſchaffend theilnimmt — und, wenn wir die Geſchichte aller Fabeln, Erzählungen, Volksgedichte, Volksſagen u. ſ. w. bis zu ihrem erſten Urſprunge verfolgen könnten, würden wir, glaube ich, erkennen, daß die ſchönſten Werke derart, die wir beſitzen, aus oft ſehr unförmlichen Anfängen hervorgegangen, daß ſie erſt durch langes Treiben im Strome des Volkslebens zu der demſelben homogenen Form abgerundet ſind und alsdann ihre höchſte Vollendung dadurch erhielten, daß ſie durch eine für die eine oder die andere dieſer Formen hochbegabte Individualität als

lebendiger Ausdruck des Volksgeistes ergriffen und mit dem Gepräge eines hochstehenden individuellen Geistes bezeichnet wurden. So würde, wenigstens im allgemeinen, die minder vollkommene Form, wenn sie nicht als eine herabgesunkene nachzuweisen ist, das Präjudiz der Priorität für sich haben. Was aber die Uebertreibung betrifft, die in der Befreiung einer ganzen Elefantenschar im sanskritischen Pantschatantra liegt, so fällt sie in dem südlichen (Dubois') ganz weg, da hier nur einer durch eine große Anzahl von Mäusen gerettet wird. Sehen wir von dem Verhältniß zu den griechischen Formen ab, so spricht dieser Umstand dafür, daß diese Darstellung älter ist, als die übertriebene im sanskritischen Pantschatantra. Wenn diese Annahme aber richtig ist, so stellt sich das Verhältniß zu der äsopischen Fabel ganz anders; denn die Form im südlichen (Dubois') Pantschatantra hat gar keine große Aehnlichkeit mit dieser; es fehlt ihr das Angebundensein des Elefanten und insbesondere das Zernagen der Stricke. Die Priorität der Dubois'schen Darstellung wird aber noch durch folgende Betrachtung sehr wahrscheinlich: bekanntlich werden die Elefanten in Indien gerade so gefangen, wie es das sanskritische Pantschatantra darstellt; es werden Gruben gegraben, die dahineingestürzten werden herausgewunden und an Bäume gebunden. In dem Dubois'schen Pantschatantra geschieht nun die Befreiung schon im ersten Stadium der Gefangenschaft, wo der Elefant noch in der Grube ist und zwar auf eine höchst unwahrscheinliche Weise, während sie in dem sanskritischen in dem zweiten Stadium auf eine der Natur des Nagethiers ganz congruente Art vor sich geht. Diese Mängel des Dubois'schen Pantschatantra scheinen aber gerade wie eine doctior lectio angesehen werden zu müssen, d. h. in diesem Falle: es ist absolut unwahrscheinlich, daß jemand, der in seiner Handschrift die dem Nagethier so congruente Form der Befreiung durch Zernagen und die so viel vollendetere Darstellung der ganzen Fabel, wo die Hülfe erst im letzten Stadium kommt, also dem Princip der Spannung, welches in jeder Erzählung eins der wesentlichsten, in viel höherm Grade genügt ist, gefunden hätte, an die Stelle dieser beiden Momente die un-

wahrſcheinliche Ausſchaufelung der Erde durch die Mäuſe und die minder ſpannende Befreiung im erſten Stadium der Gefangenſchaft geſetzt hätte. Beide Mängel ſprechen alſo dafür, daß uns das Dubois'ſche Pantſchatantra eher eine alte, als eine corrumpirte junge Form bewahrt hat und zwar um ſo mehr, da ſich gerade in unzweifelhaft indiſchen Thierfabeln ähnliche Mängel zeigen. Die vollſtändige Identification der Thier- und Menſchenſeelen infolge der buddhiſtiſchen Lehre von der Seelenwanderung hat bewirkt, daß die Thiere in ihren Fabeln vielfach keineswegs ihrer ſpeciellen Natur gemäß, durch ihren Inſtinct beſtimmt handeln, ſondern ganz, als wären ſie ſich ſelbſt beſtimmende, reflectirende Geſchöpfe. In dieſem Sinne befreit, wie ſchon oben (§. 116) bemerkt, der Schakal den Löwen auf eine Weiſe, die nicht auf einer Beobachtung der Natur deſſelben beruht, ſondern ganz menſchlich iſt, oder vielmehr eine willkürliche Ergreifung des erſten beſten Mittels; man vgl. auch die buddhiſtiſche Fabel, welche §. 73 mitgetheilt iſt, ſowie die in §. 82; weiterhin §. 131 und die daſelbſt aus Spence Hardy, Manual of Buddhism, 113, 7, mitgetheilte Fabel, ſowie manche andere und überhaupt die Art der Darſtellung, die, in ihrem Detail insbeſondere, die Thiere in einem ganz andern und viel umfaſſendern Sinne anthropomorphiſirt, als die Fabel anderer Völker, insbeſondere die äſopiſche. Erſt als ſich dieſe Fabeln aus ihrem legendären oder religiöſen Verbande loslöſten und als ſelbſtändige Kunſtgebilde geltend machten, konnte der in ihnen liegende Begriff ihrer Compoſition beſtimmt hervortreten und mußte dahin wirken, daß ſie ſich der Natur der in ihnen handelnden Thiere gemäß geſtalteten, innere Wahrſcheinlichkeit erhielten und ſo Gedanke und Ausführung congruent wurden; in alter Zeit dagegen war der Gedanke — ähnlich wie in den älteſten und ungriechiſchen Götterformen im Gegenſatz zu den claſſiſchen der Griechen — das Hauptmoment und fand in der Form ſeinen congruenten Ausdruck im allgemeinen noch nicht. Iſt dieſe Betrachtung richtig, ſo iſt in der einen Form der vorliegenden Fabel, wo eins der kleinſten Thiere das größte auf eine ſeiner Natur angemeſſene Weiſe befreit — während es in der andern auf eine

unwahrſcheinliche Weiſe geſchieht, weil hier der Gedanke eines derartigen Verhältniſſes überhaupt und allein das maßgebende Moment war —, ein Fortſchritt oder diejenige kritiſche Umwandlung zu erkennen, durch welche überhaupt Kunſtwerke, die ſich im Volke geſtalten, nach und nach ihre Vollendung erhalten. Für die Priorität der Dubois'ſchen Darſtellung ſpricht endlich der Umſtand, daß dieſes Pantſchatantra im allgemeinen auf einem ſanskritiſchen Texte ruht, der entſchieden älter iſt als der ſanskritiſche, welcher den uns bekannten zunächſt zu Grunde liegt; es ergab ſich dies ſchon im erſten Buche, wo jedoch viele ſelbſtändige Umwandlungen dieſes Reſultat einigermaßen verdunkeln; beſtimmter trat es ſchon in Bezug auf das zweite Buch hervor (ſ. §. 114); am entſcheidendſten aber werden wir es bei der Betrachtung des vierten und fünften anerkennen müſſen. Iſt aber die Form dieſer Fabel im Dubois'ſchen Pantſchatantra älter als die im ſanskritiſchen und das Zernagen der Stricke erſt ſpäter hinzugetreten, ſo ſind in Bezug darauf nur zwei Fälle denkbar, entweder iſt die Correctur ſelbſtändig auf indiſchem Boden eingetreten, oder durch Bekanntſchaft mit der griechiſchen Fabel; in letzterm Falle müßte aber angenommen werden, daß die Dubois'ſche Form und die äſopiſche in gar keinem hiſtoriſchen Zuſammenhange ſtänden, was bei der übrigen weſentlichen Identität — der Befreiung des mächtigſten Thieres durch Mäuſe — kaum glaublich iſt. So ergibt ſich als wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, daß die Correctur in Indien ſelbſt vorgenommen ward — und dafür ſpricht vielleicht auch das hier häufigere Hervortreten der durch Nagen rettenden Maus (vgl. §. 113, auch Pantſchatantra, II, Str. 88 [89], ferner §. 219, und vor allem eine gewiß alte buddhiſtiſche Legende, die ich deshalb in einer Anmerkung [1]) hier mittheilen will) —; daß die

[1]) Sie wird bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 275, und ſonſt (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 108, Nr. 4) erzählt, und lautet folgendermaßen: „Eine Hetäre, von den Tirthakas aufgeſtachelt, gibt vor, daß ſie jede Nacht mit Buddha zugebracht habe und von ihm ſchwanger ſei; durch ein vor den Leib gebundenes Stück Holz gibt ſie ſich

Fabel alsdann etwa in einer Form, die zwischen der einfachern des südlichen und der übertriebenen des sanskritischen Pantschatantra in der Mitte stand, nach dem Westen gewandert sei und bei den Griechen — ganz in Analogie mit den Umgestaltungen, welche sie auch an andern aus dem Orient überkommenen Kunststoffen und Kunstgebilden vornahmen —, dem künstlerischen Sinne gemäß, der ihnen eingeboren war, die Einfachheit, Angemessenheit und Schönheit erhielt, die ebensowol die kleinen als die großen Gebilde ihrer Kunstwelt zu ewig mustergültigen Formen erhoben hat.

Ich habe diese längere Ausführung — von der ich übrigens nicht verkenne, daß sie die Frage keineswegs ganz entscheidet — hier um so mehr geben müssen, weil ich im allgemeinen bei weitem mehr geneigt bin, wo griechische und indische Fabeln historisch verwandt sind, jenen die Priorität zuzusprechen, und zwar schon deshalb, weil die griechischen Fabeln zum Theil bedeutend älter sind als die Zeit, in der ein Vordringen der indischen Fabel so weit nach Westen wahrscheinlich ist. Allein im vorliegenden Falle fällt auch dieses Moment weg, da diese Fabel zuerst bei Babrius vorkommt, zu dessen Zeit die Verbindung mit Indien schon sicher stark genug war, um ein Eindringen seiner Fabeln nicht unwahrscheinlich zu finden.

Bezüglich der Differenz zwischen dem sanskritischen und südlichen Pantschatantra muß ich noch bemerken, daß die Art, wie sich der Elefant in der sanskritischen Darstellung den Dank der Mäuse erwirbt, nur eine andere Form von III, 1 (§. 143) ist; an die Stelle der Hasen sind hier die Mäuse getreten. Die Dar-

---

das Ansehen einer Schwangern. Eines Tages, als Buddha predigt, dringt sie mitten in die Versammlung und fordert, daß er für einen Platz sorge, wo sie niederkommen könne. Als Sakra sieht, was vorgeht, kommt er mit vier Devas, die sich in Mäuse verwandeln; diese kriechen hinten an ihr hinauf und zernagen die Riemen, durch welche das Holz festgehalten wird; zu gleicher Zeit weht ein Wind ihre Kleider auseinander, und das Holz fällt zu Boden." Das burleske Verfahren der zu Mäusen verhüllten Devas erinnert an Basile's Pentamerone, I, 329 (Liebrecht).

ſtellung im ſüdlichen Pantſchatantra ſcheint auch hier die ältere zu ſein.

Schließlich bemerke ich, daß der Umſtand, daß dieſe Fabel im ſüdlichen Pantſchatantra und in mehreren Texten des ſanskritiſchen erſcheint, dafür ſpricht, daß ſie verhältnißmäßig früher in das Bereich des Pantſchatantra gezogen iſt. Ob ihre Stellung im erſten oder zweiten Buche älter iſt, wage ich nicht zu entſcheiden; wahrſcheinlicher ſcheint mir die erſte Annahme (vgl. §. 36). Die Befreiung des Löwen durch die Maus hat, beiläufig bemerkt, bei Abſtemius, 52, eine eigenthümliche Weiterentwickelung.

§. 131. Die zweite Erweiterung bietet die berliner Handſchrift (vgl. §. 130) nach der Gefangenſchaft der Gazelle, indem dieſe hier ihre frühere Geſchichte erzählt, ſ. Nachtrag II zu dem zweiten Buche. In dieſer Erzählung iſt die plötzliche menſchliche Rede der Gazelle ganz unmotivirt, was hier darum auffallend iſt, weil ſie nicht, wie ſonſt in der Thierfabel, als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt wird, ſondern auf den Beſitzer der Gazelle erſchreckend wirkt, ihm angſt macht, daß er wahnſinnig werden würde, dann als ein dämoniſcher Zuſtand betrachtet wird und zur Befreiung der Gazelle führt. Es ſieht dies ganz wie ein Stück alter Legende oder Sage aus und erinnert an den Wahnſinn, in welchen in dem oben beſprochenen buddhiſtiſchen Märchen, in der Sinhâsanadvâtrinçat und bei Somadeva (ſ. §. 71, S. 209) der Undankbare wegen ſeiner Treuloſigkeit verfällt. Der Anfang erinnert auch an die buddhiſtiſchen Fabeln bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 284, wo in der einen ein, in der andern 500 Hirſche durch Unfolgſamkeit umkommen.

§. 132. Im Anvár-i-Suhaili ſind eingeſchoben: 1) „die gefräßige Katze", da, wo die Schildkröte die Maus über den Verluſt ihres Schatzes tröſtet (Anvár-i-Suhaili, 285; Livre des lumières, 222; Cabinet des fées, XVII, 418). „Die Katze iſt mit ihrer Koſt nicht zufrieden, geht auf einen Taubenſchlag, wird gefangen, getödtet, und ihr abgezogenes Fell aufgehängt; ihr früherer Herr geht vorüber und ſagt: «Wärſt du mit dem Fleiſche zufrieden geweſen, ſo hätteſt du dein Fell nicht verloren»."

Vgl. Abſtemius, 7, in Neveleti, Mythologia aesopica. 2) „Die beiden Freunde (Anvár-i-Suhaîlí, 290; Livre des lumières, 224; Cabinet des fées, XVII, 420). „Ein Freund kommt ſpät in der Nacht und klopft an die Thür ſeines Freundes. Dieſer überlegt, warum er wol ſo ſpät kommen möge, ergreift ſeine Börſe, ſeinen Dolch, nimmt eine Sklavin mit ſich und ſtellt ihm ſein Vermögen, ſeine Hülfe und ſeine Sklavin zu Gebote."

§. 133. Von den beiden im Hitopadeſa eingeſchobenen Geſchichten iſt die erſte für die occidentaliſche Novelliſtik von Bedeutung. „Ein Königsſohn weiß ſich liſtig die Liebe einer Frau in Gegenwart ihres Mannes und gewiſſermaßen mit deſſen Bewilligung zu verſchaffen" (Max Müller's Ueberſetzung, S. 52). Eine wenig veränderte Form dieſer Erzählung findet ſich im Sindabadkreiſe; natürlich iſt ſie nicht aus dem Hitopadeſa hierher gerathen, ſondern beide werden in letzter Inſtanz dieſelbe Quelle haben, das von mir vermuthete ſanskritiſche Original des Sindabad, den Siddhapati. Die Faſſung im Sindabadkreiſe ſteht bedeutend hinter der im Hitopadeſa zurück und verräth ſich dadurch als älter. Sie findet ſich im Sandabar (Sengelmann), S. 60. 187; Syntipas (Sengelmann), S. 108. 188; Calumnia novercalis, F., VI, 6; Historia Sept. Sap., Bl. 37; Romans des Sept Sages, 2346; Dyocletian, 4782; vgl. Keller, Romans, CCXVIII; Dyocletian, Einleitung, 53. 60; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 74. 106. 155; Leroux de Lincy, Romans des Sept Sages, 39; Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 223.

Der Grundgedanke aller dieſer Erzählungen iſt, daß ein Geizhals ſelbſt ſeine Frau ihrem Liebhaber ausliefert, jedoch in der Ueberzeugung, daß ſie aus irgendwelchem Grunde — der ſich nach dem Geſchmack und Bildungsgrad von Volk, Zeit und Erzähler ändert — nicht genoſſen werden könne oder werde. Außer den in den oben angeführten Stellen verglichenen Nachahmungen gehört auch Gesta Romanorum, CLI, hierher (vgl. auch §. 155). Die beſte Behandlung findet ſich bei Boccaccio, II, 5; ſie iſt ſo überaus vortrefflich, daß bisjetzt noch niemand bemerkt hat, daß

ſie trotz ihres wunderbaren Reizes, aus jenen alten plumpen Formen hervorgegangen iſt.

An die Darſtellung im Hitopadeſa ſchließt ſich der Hauptzug in der „Amazone", Sieben Veziere, von Scott, S. 161; Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV, 216; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 141, 1; Lancereau, a. a. O.; Keller, Romans des Sept Sages, CXLIX; Dyocletian, Einleitung, 47.

In die beſprochene Erzählung iſt eine Thierfabel eingeſchoben: „der vom Schakal überliſtete Elefant" (Max Müller's Ueberſetzung, S. 54). Sie erinnert an die erſte (§. 116).

§. 134. Ich habe noch nicht erwähnt, in welchem Stadium des Rahmens die in §. 133 erwähnten Erzählungen eingeſchoben ſind, weil dieſer im Hitopadeſa ſtark differirt. Es tritt nämlich im Hitopadeſa die Gefangenſchaft der Gazelle gar nicht ein, ſondern ſie meldet, nachdem ſie kaum herangekommen, die drohende Gefahr; darauf folgt eine Stelle in der Laſſen'ſchen Ausgabe, 39, 10 (Max Müller, 52, 10), welche ich überſetze: „Mantharaka iſt in Sicherheit, da er wieder ins Waſſer gegangen iſt. Welche Hülfe gäb' es für ihn, wenn er auf dem Trockenen bleibt?" Dahinter iſt der Text aufzunehmen, welcher Galanos vorlag, von welchem aber Laſſen's Handſchriften keine Spur haben. Danach würde es dann heißen (Galanos, S. 133): „Wenn uns ein Leid zuſtößt, ſo wirſt du dich ebenſo betrüben, wie der Kaufmannsſohn, als er ſeine Frau in den Armen des Königsſohnes ſah." Dann folgt die §. 133 erwähnte Erzählung ſammt der Einſchachtelung, welche im bisher bekannten Texte ſo gut wie gar nicht motivirt war. Die oben überſetzten Worte der Maus, ſowie die Geſchichte regen die Schildkröte ſo auf, daß ſie ihr ſicheres Verſteck verläßt und die Freunde, die ſich vor der Gefahr flüchten wollen, begleiten will. [1]) Auf dieſe Weiſe fällt ſie in die Hände des Jägers. Aus dieſen wird ſie dann, wie in den übrigen Ausflüſſen des Grund-

[1]) Hitopadeſa, bei Laſſen, 42, 11, überſetze ich: „Darauf deſſen angemeſſene Rede verachtend, aus großer Furcht gleichſam ſeines Verſtandes beraubt, verließ Manthara das Waſſer und ging vorwärts."

werks, gerettet, dadurch, daß ſich die Gazelle todt ſtellt. Dieſes Stratagem (vgl. oben §. 87) iſt ein ſo einfaches und ſich von ſelbſt darbietendes, daß es ſelbſtändig in den Thierfabeln verſchiedener Völker vorkommt, vgl. eſthniſch bei Grimm, RF., CCLXXXIV; Renart, br. 25; Grimm, KM., 58 (III, 100); „Fuchs" im Sindabadkreiſe; Keller, Romans des Sept Sages, CLII; Dyocletian, Einleitung, 48; Conde Lucanor, XLIII.

Es iſt auffallend, daß hier im Hitopadeſa eine im allgemeinen wol entſchieden ſchlechtere Faſſung des Rahmens an der Stelle derjenigen erſcheint, welche, wie die arabiſche Bearbeitung zeigt, ſchon vor dem Uebergange des Buchs nach Perſien exiſtirte und in unſern ſanskritiſchen Texten wiederkehrt. Andererſeits aber hat ſie eins vor dieſer voraus, nämlich, daß ihre Erzählung zuſammenhängender verläuft; die Gazelle wird im Hitopadeſa nicht erſt *faſt* gefangen und dann *wirklich* gefangen, wie im Pantſchatantra, was, wenn auch im einzelnen beſſer entwickelt und dargeſtellt als im Hitopadeſa, doch ſeiner Oekonomie nach einen neuen Anſatz verräth, wie wir deren ähnliche, insbeſondere bei der prokruſtesartigen Auseinanderzerrung des vierten und fünften Buchs finden werden. Von dieſer Seite angeſehen, gibt ſich die Faſſung des Hitopadeſa als einfacher und deshalb vielleicht in dieſer Beziehung als älter kund. In dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra finden wir nun ferner eine ebenſo ſtarke Abweichung, jedoch nach einer andern Richtung. Hier wird die Gazelle — wie im ſanskritiſchen — gefangen und — mit Hülfe einer Menge anderer Mäuſe — von der Maus befreit; dagegen fehlt die Gefangenſchaft der Schildkröte und natürlich auch das Todtſtellen der Gazelle, um ſie zu befreien. Das vergnügte Zuſammenleben der vier Freunde wird durch die Erſcheinung der Jäger geſtört; die Krähe und die Gazelle können ſich retten; Maus und Schildkröte gerathen in Gefahr. Beide werden dadurch gerettet, daß die Gazelle ſich hinkend ſtellt und die Jäger durch die Hoffnung auf eine leichte und gute Beute anlockt, ſodaß auch die gefährdeten Freunde Zeit zur Flucht erhalten. Man ſieht, dieſe beiden Darſtellungen — die des Hitopadeſa und des ſüdlichen

Pantschatantra — sind in der der arabischen Bearbeitung und der sanskritischen Texte gewissermaßen miteinander verbunden. Wäre dies auch in Wirklichkeit geschehen? Böten uns jene beiden Fassungen Reflexe zweier alten Recensionen? Ich wage es nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Doch kann ich mir auch hier (vgl. §. 130) kaum denken, daß jemand, dem die im Ganzen treffliche Darstellung, wie sie das Grundwerk schon bot, vorlag, sie, wie im Hitopadesa und im südlichen Pantschatantra, verdorben hätte; häufig erklären sich im Indischen derartige Verschlechterungen durch das Streben nach Raffinement; dieses tritt aber hier keineswegs, am wenigsten im Hitopadesa hervor. Ich neige mich daher zu der Meinung, daß, wie in so vielen andern Theilen später, so auch in Betreff des Rahmens schon eine alte Differenz bestand und sich durch Abschriften, welche in Bezug auf diesen in letzter Instanz auf den differirenden Recensionen beruhten, fortgepflanzt hatte.

Bezüglich des Abschlusses des Rahmens in der arabischen und der uns bekannten sanskritischen Bearbeitung bemerke ich noch, daß sich darauf der Vers des Jocalis bezieht, welchen Edeléstand du Méril, Poésies inédites, S. 143, bekannt gemacht, aber irrig auf die in §. 130 erwähnte äsopische Fabel „vom Löwen und der Maus" bezieht; er lautet: „hoc docet exiguus mus rodens retia cervi".

---

§. 135. Wir wenden uns jetzt zu dem dritten Buche des Pantschatantra, welches als Rahmenerzählung hat: „die Feindschaft der Krähen und der Eulen und die Vernichtung der letztern durch die erstern". Es entspricht ihm auch das dritte Buch im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. In der arabischen Bearbeitung ist es in Silv. de Sacy's Recension das achte Kapitel, in der alten griechischen Uebersetzung der vierte Abschnitt, bei Johann von Capua das fünfte Kapitel, ebenso in der alten deutschen und der spanischen Uebersetzung; bei Doni, Trattati diversi, Kap. II; in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung Kap. V (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); im Anvár-i-Suhaili

und dem daraus entsprungenen Livre des lumières und Cabinet des fées das vierte Kapitel. Nachgeahmt ist es in Baldo, fab. XI (bei Édélestand du Méril, S. 230), und im Conde Lucanor, c. XXXV (Puibusque, XIX).

Die verfeindeten Vögel sind in dem arabischen Texte (bei Silv. de Sacy) wesentlich identisch, „Raben [1]) und Eulen"; ebenso in der griechischen und hebräischen Uebersetzung (vgl. Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 425), im Livre des lumières, im Cabinet des fées, bei Baldo und im Conde Lucanor. Dagegen hat Johann von Capua aus den „Eulen" sturni gemacht, indem er das hebräische כּוֹכְסִים nicht verstand. Die deutsche Uebersetzung hat sturni durch aren übersetzt. Dies bewirkte, daß auch die spanische Uebersetzung nicht wieder zu Johann von Capua zurückkehrte; sie macht grajas, „Dohlen", daraus; ihr folgt Doni, welcher cornacchie, „Krähen", hat, sodaß diese hier die Feinde von denen (den Raben) sind, die ursprünglich nur infolge ihrer nahen Verwandtschaft an ihre Stelle getreten waren. Dubois übersetzt, wie die arabische Bearbeitung, „Raben", auch wol nur wegen der nahen Verwandtschaft; „Krähen" haben alle sanskritischen Texte, Somadeva, die gleich zu erwähnenden Stellen des Mahâbhârata und des Kâmandakîyanîtisâra, und in Congruenz damit heißt die Eule im Sanskrit unter andern kâkâri, „der Feind der Krähe". Der Hitopadeśa hat mit vollständiger Abweichung statt jener Vögel „Pfauen und Flamingos".

§. 136. Es ist schon oben bemerkt (§. 6, S. 37), daß in der indischen Grammatik ein Titel kâkolûkikâ vorkommt, mit der Bedeutung: „die Feindschaft (oder der Krieg) der Krähen und der Eulen" (Vârt. 28 zu Pâṇ., IV, 2, 104; Pâṇ., IV, 3, 125; Vollständige Sanskritgrammatik, §. 521, 4). Dieser bezieht sich augenscheinlich auf das vorliegende Buch, und diese Annahme wird

[1]) Knatchbull in seiner Uebersetzung des Kalilah und Dimnah und Eastwick in der des Anvâr-i-Suhaili haben crow. Der arabische Text hat غُرَاب „Rabe", den persischen kenne ich nicht.

dadurch bestätigt, daß sich in unsern Handschriften zwar nicht gerade diese Bezeichnung findet, wol aber eine ganz ähnlich gebildete: kâkolûkîya, welche wol nach Pâṇ., IV, 3, 87, formirt ist (vgl. Siddhântakaumudî, 160, b.; Vollständige Sanskritgrammatik, §. 513, Ausn. 1) und bedeuten sollte „das Buch von den Krähen und Eulen" (vgl. kirâtârjunîya, „das Buch vom Kirâta und Arǰschuna", und Saṁvarttamaruttîya bei Weber, Indische Studien, III, 363, Note). Diese letztere Form wird an den angeführten Stellen, wo die Grammatik die erstere vorschreibt, verboten, allein die Redactoren des Pantschatantra folgen der grammatischen Vorschrift nicht, weil sie sie vielleicht für eine bloße Spitzfindigkeit nahmen. Auffallend ist die sonderbare Zusammenstellung in dem Lalitavistara, Kap. 7, S. 88, 6 (kalkuttaer Ausg.): kâkolûkagṛidhravṛikaçṛigâlaçabdâç cântarhitâ abhûvan, „und die Töne der Krähen, Eulen, Geier, Wölfe und Schakale waren verschwunden". Es ist an und für sich so wenig Verwandtschaft oder Gegensatz zwischen Eulen und Krähen, daß man diese Zusammenstellung wol viel weniger aus dem Zufall, daß beide Mistöne ausstoßen, erklären darf, als daraus, daß beide Vögel in der schon damals bekannten Fabel in ein gegenseitiges Verhältniß gekommen und demgemäß gewissermaßen durch eine Ideenassociation in Verbindung gerathen waren. Ist diese Annahme aber richtig, so ist die Fabel wol auf jeden Fall vor dem Anfange der christlichen Zeitrechnung bekannt gewesen. Denn der Lalitavistara ist schon 76 nach Christus als eins der vorzüglichsten kanonischen Werke des Buddhismus ins Chinesische übersetzt, s. Max Müller, Buddhism and Buddhist Pilgrims, besonderer Abdruck aus den Times vom 17. April 1857 (London 1857, Williams und Norgate, S. 24), nach Foucaux, Lalita-vistara, S. 17 (letzteres Werk ist mir noch nicht zugänglich).

§. 137. Die Feindschaft der Krähen und Eulen erscheint als Motiv eines der bedeutendsten Momente des großen Bharatidenkampfes. Der Sohn des Drona, einer der wenigen Kuruiden, die sich am letzten Schlachttage gerettet haben, liegt nachts mit seinen Gefährten unter einem heiligen Feigenbaume, auf welchem

Krähen schlafen — gerade wie auch hier im Pantschatantra die Krähen ihr Nest auf einem solchen haben. Da sieht er, wie eine Eule muthig herankommt und viele der Krähen tödtet und verstümmelt. Nachdem sie sie getödtet, „war sie vergnügt, da sie als ein Feindetödter nach Lust ihren Feinden vergolten" (Mahâbhârata, X [III, 308], V. 38 fg.; Holtzmann, Indische Sagen, I, 178). Dies bewegt ihn zu dem nächtlichen Ueberfalle, durch welchen auch fast alle Panduiden vernichtet werden. Ganz ebenso kommt im Pantschatantra der König der Eulen, Arimardana, „der Feindevernichter", in der Nacht und bringt, beherrscht von alter Feindschaft, eine Menge Krähen um, wodurch der Krieg veranlaßt wird.

Das Mahâbhârata ist nachweislich erst im Laufe einer langen Zeit zu dem Umfange herangeschwollen, in welchem es uns jetzt vorliegt, und es wird noch lange dauern, ehe wir auch nur mit einiger Sicherheit die Theile desselben chronologisch zu sondern im Stande sein werden. Es kann also an und für sich zweifelhaft sein, ob diese Partie aus der Rahmenerzählung des Pantschatantra zur Motivirung des nächtlichen Ueberfalls herübergenommen ist, oder umgekehrt diese Motivirung unserm Verfasser der Rahmenerzählung die Veranlassung gab, den Krieg und die Ausrottung der Eulen daran zu knüpfen. Wenn ich mit Recht in dem ersten Buche die Veranlassung der Rahmenerzählung in der buddhistischen Fabel von der Freundschaft des Tigers und des Stiers (§. 22) gesehen habe, die des zweiten in der ebenfalls buddhistischen Fabel von den durch Eintracht sich aus dem Netz befreienden Schnepfen (§. 113), so glaube ich mich schon durch diese Analogien einigermaßen berechtigt, das Pantschatantra eher als das entlehnende Werk anzusehen, somit auch jene Fabel aus dem Mahâbhârata abzuleiten. An sie ist, wie im ersten die Trennung, im zweiten die gegenseitige Hülfe der Freunde, so hier die Rache der Krähen an den Eulen angeschlossen. Für diese Annahme sprechen aber insbesondere noch zwei Gründe: 1) der im Mahâbhârata durch jene Beobachtung oder vielmehr Fabel hervorgerufene Ueberfall ist, wie schon bemerkt, eins der allerwesentlichsten Momente des großen Heldengedichts. Denn in seiner ganzen Anlage liegt es, daß

fast alle Theilnehmer des Kampfes — ähnlich wie im großen deutschen Heldenepos und wahrscheinlich ursprünglich auch im griechischen, worauf die Schicksale der meisten Helden nach Trojas Falle hindeuten — am Ende umkommen müssen. Das ganze Heroengeschlecht muß in einem großen Kampfe vergehen, ehe die neue reinmenschliche Zeit eintreten kann. Dieser Untergang gehörte demnach zu den allerwesentlichsten Bestandtheilen des großen indischen Nationalepos. Aber der ihn herbeiführende Ueberfall mußte eine Motivirung haben und hat weiter keine als gerade nur diese Fabel. Diese Motivirung liegt aber ganz im Charakter der alten Volkspoesie. Wir schließen also, daß, so alt wie der Ueberfall ist — dieser mußte aber schon sehr alt sein — auch die Fabel im Mahâbhârata sei. 2) Die Rache wird im Pantschatantra durch ein Mittel herbeigeführt, welches ganz und gar der bekannten Geschichte oder Sage von Zopyrus entspricht, die schon von Herodot (III, 153) erzählt wird. Diese Geschichte oder Sage kehrt zwar bei mehrern Völkern wieder, z. B. auch in Rom, sie hat aber eine so specielle Form und stimmt in dieser allenthalben so wesentlich überein, daß man mit Bestimmtheit annehmen darf, daß sie nur einmal erfunden und, wo sie sonst erscheint, durch Ueberlieferung von ihrem Ursprungsorte her bekannt geworden ist. Es kann also nur die Frage entstehen, ob sie von Indien nach Persien gedrungen, oder ob die ursprünglich persische Form unmittelbar oder mittelbar nach Indien gelangt ist. Haben wir sie für eine wahre Geschichte zu halten — und ich gestehe, daß ich keinen Grund sehe, ihre Geschichtlichkeit zu bezweifeln —, so ist ihr Ursprung für Persien gesichert. [1]) Aber selbst, wenn wir sie als

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß das in der Erzählung vom Gebären einer Maulesselin entnommene Prodigium, obgleich dieses in Indien ebenfalls erscheint (vgl. zu Pantschatantra, I, V. 415, und II, 33), nicht für indischen Ursprung geltend gemacht werden kann. Ein so ungewöhnliches Ereigniß für Unglück verkündend zu nehmen, ist allgemein menschlich (vgl. z. B. Plin., N. H., VIII, 69 [64]) und kann in Persien und Indien auf den diesen beiden Ländern ursprünglich überhaupt vielfach gemeinschaftlichen arischen Anschauungen beruhen.

Sage nehmen, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie aus Indien nach Persien gedrungen sei. Denn so häufig es in der Thierfabel vorkommt, daß menschliche Thaten auf Thiere übertragen werden, so wird doch nicht leicht ein Beispiel nachzuweisen sein, wo eine Thierfabel in eine Sage von Menschen umgewandelt wäre; ferner ist zu der Zeit, welche Herodot vorangeht, kaum ein derartiger Zusammenhang zwischen Indien und Persien wahrscheinlich, daß eine Fabel von dort hierher hätte übergehen und sich so verwandeln können. Ich neige mich daher ganz und gar zu der Vermuthung, daß diese Erzählung — welche sich auch Râjatarangiṇî, IV, 277 fg. findet — erst nach der genauern Bekanntschaft mit den Griechen zu den Indern gelangte. Diese fällt aber erst in die Zeit der baktrisch-indischen Reiche der Griechen, und so tief dürfen wir die Grundzüge des Mahâbhârata und dessen wesentliche Momente gewiß nicht herabrücken. Wenn dieser Grund dafür spricht, daß dieses Buch des Pantschatantra jünger ist als die Benutzung jener Fabel im Mahâbhârata, so folgt ganz dasselbe auf dieselbe Art auch daraus, daß wir die Rache der Krähen durch ein einer griechischen Fabel entlehntes Mittel werden vollziehen sehen (vgl. §. 162); auch diese, sowie andere im Pantschatantra erscheinende griechische Fabeln, konnten die Inder schwerlich vor der angegebenen Zeit kennen lernen (vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 356; Allgemeine Monatsschrift, 1853, S. 734). Beiläufig bemerke ich, daß die Zopyrusliſt auch im Anvár-i-Suhaili, S. 354, angewendet wird (vgl. §. 157).

So nehme ich denn an, daß die Form der Fabel, wie sie im Mahâbhârata erscheint, die Veranlassung zu unserer Rahmenerzählung gegeben hat. Bemerken will ich noch, daß der Verfasser des Kâmandakîyanîtisâra in IX, 40 (repetirt im Hitopadeśa, IV, 47): „Weß Heer, wenn's noth, nicht kampffertig, der fällt durch den, der kampfbereit, gleichwie die Kräh'n im Nachtdunkel durch die Eulen gemordet sind", nur die Veranlassung andeutet, auf die Rache der Krähen aber keine Rücksicht nimmt; doch wäre es natürlich unbesonnen, daraus etwaige Schlüsse über die Zeit des Pantschatantra ziehen zu wollen.

§. 138. Auch hier ist der Rahmen durch eingeschobene Erzählungen unterbrochen; die Differenzen in diesen und ihrer Anzahl sind aber fast noch größer als im ersten und zweiten Buche, und auch die Rahmenerzählung selbst ist im einzelnen sehr verschieden. Die hamburger Handschriften haben die geringste Anzahl von Einschiebungen, nämlich nur vier (unsere 1., 2., 3. und 14. Erzählung); drei von den ausgelassenen (nämlich unsere 8., 11. und 12.) haben sie im folgenden Buche und die übrigen (unsere 4., 5., 6., 7., 9., 10., 13., 15. und 16.) fehlen ihnen ganz. Zugleich weichen sie in Bezug auf den Rahmen stark ab, insbesondere von Kosegarten 173, 23 bis 192, 25 (vgl. §. 149). Es ist das Stadium, wo von den Eulen berathen wird, was mit der die Rolle des Zopyrus spielenden Krähe anzufangen sei. Sowol der Kosegarten'sche Text als die berliner Handschrift, Somadeva und die arabische Bearbeitung lassen hier die Eulenminister ihren Rath durch Geschichten belegen, weichen jedoch in deren Anzahl voneinander ab. Im Kosegarten'schen Text und in der berliner Handschrift hat der Eulenkönig fünf Minister, jeder — mit Ausnahme des ersten — erzählt eine Geschichte; dieser dagegen zuerst zwei und am Ende, als er seinen Rath nicht durchdringen sieht, noch eine dritte, worauf er, den Untergang der Eulen voraussehend, wie die Schnepfe in §. 113 mit seinem Gefolge abzieht. In der arabischen Bearbeitung werden nur drei Räthe befragt und von diesen erzählt erst der zweite und dritte jeder eine Geschichte (unsere 8. und 9.), der erste folgt alsdann mit zweien (unserer 11. und 12.). Damit stimmt Somadeva mit der einzigen Ausnahme, welche sich aber dadurch erklärt, daß sein Augenmerk einzig auf die Erzählungen gerichtet ist, daß er den ersten Rath erst auftreten läßt, wo er seine erste Geschichte erzählt. In diesem ganzen Stadium nun haben die hamburger Handschriften gar keine Erzählung. Es fehlen ihnen also — abgesehen von der schon davor ausgelassenen vierten — die gerade hier in unserer Uebersetzung vorkommenden 5., 6., 7., 8., 9., 10., 11., von denen die 8., 9. und 11. auch in der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva erscheinen. Da diese Erzählungen auch im

südlichen (Dubois') Pantschatantra fehlen und sich schon im ersten und zweiten Buche herausgestellt hat und im vierten und fünften noch mehr herausstellen wird, daß sich die Anzahl der eingeschobenen Erzählungen erst nach und nach vermehrt hat, so liegt die Folgerung nahe, daß uns hier in den hamburger Handschriften vielleicht ein Stück aus einer Recension des Pantschatantra oder vielmehr von dessen Grundwerke bewahrt wäre, welches noch älter ist als die Recension, welche der arabischen Bearbeitung zu Grunde liegt. Doch machen folgende Umstände diese Annahme wenigstens sehr bedenklich. Zunächst ist in diesem Stücke die Zahl und die Reihenfolge der Eulenminister ganz dieselbe wie im Kosegarten'schen Text und der berliner Handschrift, während die arabische Bearbeitung und Somadeva, wie gewöhnlich, auch hier übereinstimmend, erst drei Räthe haben; daraus scheint entnommen werden zu müssen, daß dieses Stück jünger ist als die Recension, welche jenen zu Grunde liegt; doch wird dieses Bedenken gemindert, wenn man annimmt, daß dies eine spätere, durch Einfluß jüngerer Recensionen herbeigeführte Umwandlung sei. Ein wichtigeres Bedenken entsteht aber durch folgenden Umstand: Die vier ersten Räthe (und es sieht fast so aus, als ob ursprünglich nur diese Anzahl von Räthen in diesem Texte gewesen wäre; denn die hamburger Handschriften nennen zwar zu Anfang dieses Stadiums = Kosegarten, 173, 21, alle fünf Räthe, fügen aber hinzu: ete tasya catvâraḥ sacivâḥ, „diese waren seine vier Räthe") berathen gar nicht, was mit der Zopvruskrähe geschehen soll, sondern ganz allgemein, wie man sich gegen einen Feind zu benehmen habe; der erste, wie bei Kosegarten, 173, 21, Naktâkṣha genannt, räth zur Beschwichtigung, sâman; der zweite, wie bei Kosegarten, 176, 9, Krûrâkṣha, zur Zwietracht, bheda; der dritte, wie bei Kosegarten, 180, 20, Dîptâkṣha, zu Tribut; der vierte, wie bei Kosegarten, 182, 4, Vakranâsa, zu Gewalt, daṇḍa, sodaß hier die vier politischen Hülfsmittel (vgl. Râmâyaṇa, V, 81, 37 und sonst) fast ohne alle Rücksicht auf die eigentliche Frage besprochen werden, während bei Kosegarten, in der berliner Handschrift, in der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva die Räthe

ganz angemessen bei dem Gegenstande der Berathung bleiben und ihr Votum über das, was mit der Zopyruskrähe anzufangen sei, abgeben. In den hamburger Handschriften gibt erst der fünfte Rath, wie bei Kosegarten, 183, 15, Prâkârakarna genannt, auf diese Frage Bescheid, indem er räth, das Leben derselben zu schonen. Der König stimmt ihm bei und will die Krähe mit in die Eulenburg nehmen. Dagegen erhebt sich nun Vakranâsa (welcher insofern die Rolle spielt, die bei Kosegarten, in der berliner Handschrift und bei Somadeva Naktâkîsha hat), aber vergebens, und verläßt nun mit seinem Gefolge die übrigen Eulen. Die Reden der vier ersten Minister sind augenscheinlich hier ganz und gar nicht, auf jeden Fall viel weniger, an ihrer Stelle als die in den übrigen Ausflüssen. Letztere (auch das sonst so sehr abweichende südliche [Dubois'] Pantschatantra, s. §. 166) bieten unzweifelhaft in dieser Beziehung eine viel bessere Recension. Ob aber auch eine ältere? Das kann zweifelhaft sein. Es sieht zwar in der That so aus, als ob irgendein der râjanîti, „der hohen Politik", Kundiger diese Gelegenheit nicht habe unbenutzt vorübergehen lassen wollen, ohne seine Weisheit, zwar sehr zur Unzeit und mit Aufopferung einer viel angemessenern Entwickelung, leuchten zu lassen. Allein die indischen Kunstschöpfungen sind keine griechischen, und wenn wir auch für das Pantschatantra, bevor es zu einem bloßen Rahmen von Erzählungen herabsank, entschieden eine höhere Kunstform voraussetzen dürfen als die ist, in der es jetzt vorliegt, so mögen wir doch uns hüten, unsern Maßstab zu hoch zu nehmen. Unmöglich wäre es nicht, daß gerade in der ältern Recension, zumal da hier sicherlich der eigentliche Zweck des Werks, „ein Fürstenspiegel zu sein", viel bestimmter hervortrat, die Weisheit, wenn auch zur unrechten Zeit angebracht, als das der eigentlichen Aufgabe Angemessene erschien und erst später, als den Erzählungen mehr Gewicht beigelegt zu werden begonnen ward, die den Umständen angemessenere Berathung an ihre Stelle trat. Es würde also auch dieses Bedenken nicht so sehr ins Gewicht fallen, als etwa bei einem kunstgeübtern Volke. Es macht aber noch ein Umstand bedenklich, nämlich, daß die hamburger Handschriften im

Gegensatz zu den übrigen Ausflüssen die 8., 11. und 12. Erzählung im vierten Buche haben. Wird dadurch nicht glaublich, daß die Stellung derselben im dritten Buche war, daß aber derjenige, der die besprochene Veränderung mit diesem vornahm, um sie nicht ganz einzubüßen, sie in das vierte versetzte? Aber auch hier läßt sich wiederum manches einwenden; für die 8. und 11. war bei dieser Veränderung in der That keine Gelegenheit in den Reden der vier ersten Minister, allein ganz anders ist es mit der 12.; diese hätte ganz gut bleiben können und der Mangel derselben, zumal in Verbindung damit, daß Vakranâsa statt Raktâkṣha erscheint, macht es höchst wahrscheinlich, daß wenigstens hier ein Text vorliegt, der älter ist als die Einschiebung der 12. Erzählung, obgleich diese selbst schon in der Pehlewiübersetzung erscheint. Ich will den Leser mit der Discussion von Gründen und Gegengründen, die, zumal bei dem geringen kritischen Material, welches mir zu Gebote steht, doch zu keiner ganz sichern Entscheidung führen, nicht weiter behelligen, sondern nur noch meine Vermuthung kurz aussprechen, auf die die erwogenen Bedenken und insbesondere noch der Mangel dieser Erzählungen im südlichen (Dubois') Pantschatantra den Leser schon vorbereitet haben mögen. Ich glaube nämlich, daß wir in der That in den hamburger Handschriften Reste einer der ältesten Recensionen dieses Buchs vor uns haben, daß sie aber durch Einfluß der übrigen Recensionen, welche sich neben jener geltend gemacht hatten, nach und nach so sehr verändert sind, daß Ursprüngliches und Späteres — wenigstens mit den bisjetzt bekannten Mitteln — kaum noch zu scheiden sein möchte.

Wie man aber auch über diese Frage zu entscheiden einst fähig werden mag, auf jeden Fall erkennt man auch in diesem Buche eine allmähliche Steigerung der Zahl der eingeschobenen Geschichten, wie wir sie schon im ersten und zweiten gesehen haben und im vierten und fünften sehen werden. Von diesem Standpunkte aus läßt sich etwa folgende Reihenfolge der Recensionen aufstellen: die älteste erreichbare enthielt nur eine Einschiebung, nämlich unsere zweite. Diese erscheint in allen Ausflüssen des

Grundwerks, mit Ausnahme des Hitopadeśa, welcher aber in dieser Beziehung keine Stimme hat. In dieser Form nähert sich die Gestalt des Buchs ganz und gar der erkennbar ältesten Gestalt des vierten und fünften Buchs. Auf dieser beruht das südliche (Dubois') Pantschatantra, welches nur diese zweite Erzählung mit den übrigen gemeinschaftlich hat. Es spiegelt uns also insofern die älteste Recension zurück; gerade wie höchst wahrscheinlich beim zweiten und auch beim vierten Buche. Gerade wie im ersten Buche sind aber auch in diesem dritten selbständig mehrere andere — hier fünf — hinzugetreten, von denen die übrigen Ausflüsse des Grundwerks keine Spur haben. Die zweite Recension enthielt schon drei Erzählungen, nämlich die erste, zweite und dritte; diese erscheinen in allen Ausflüssen, außer im südlichen (Dubois') Pantschatantra (wo, wie bemerkt, nur die zweite) und im Hitopadeśa. Auf ihr beruht die der hamburger Handschriften, wo sich außer diesen nur noch die 14. findet, welche mir, durch Einfluß der übrigen Recensionen, später hinzugekommen zu sein scheint. Die dritte ist die, welche der arabischen Bearbeitung zu Grunde liegt, mit acht Erzählungen (unsere 1., 2., 3., 8., 9., 11., 12., 15.); sie bildet auch die Grundlage von Somadeva's Auszug, doch ist hier noch eine Erzählung vorangeschickt (s. §. 140). Die letzte endlich ist die der berliner Handschrift und der Wilson'schen, welche in dieser Beziehung auch Kosegarten wiedergibt, mit 16 Erzählungen, wie in unserer Uebersetzung.

§. 139. Das erste Stadium des Rahmens bildet im sanskritischen Pantschatantra und in der arabischen Bearbeitung die Erzählung der Veranlassung und die Berathung des Krähenkönigs mit seinen Ministern. Ganz abweichend ist sowol hier als im übrigen Rahmen das südliche (Dubois') Pantschatantra; es ist eine so vollständige Umarbeitung, daß es keine Vergleichung im einzelnen zuläßt; ich werde es daher ebenso wenig als den Hitopadeśa vergleichen, jedoch weiterhin (§. 163 fg.) kurz besprechen.

Die Scene ist bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften wiederum Mahilâropya (Mihilâropya, s. §. 6 und Note zu der Uebersetzung), in der berliner dagegen wol unzweifelhaft Pra-

tiſhthâna [1]) im Dekhan, nach Mackenzie Collection, I, CXXIII (vgl. Laſſen, Indiſche Alterthümer, I, 179, II, 881) das heutige Pythanum am Godavery; die in den Wilſon'ſchen Handſchriften gibt Wilſon hier leider nicht an. Die arabiſche Bearbeitung beſtimmt die Scene nicht.

In den ſanskritiſchen Texten zerfällt dieſes Stadium in zwei Theile; zuerſt berâth der König mit ſeinen fünf Miniſtern; dann mit einem ererbten ſechsten allein. Im Arabiſchen ſind es überhaupt nur fünf, und daß dies die ältere Zahl war, tritt noch in einer Discrepanz hervor, welche die neue Redaction nicht weggeſchafft hat (vgl. ähnlich §. 189. 193. 194. 214). Während nämlich zu Anfang bei Koſegarten, 149, 2, und entſprechend in der berliner und den hamburger Handſchriften — in Uebereinſtimmung mit der neuen Redaction, den ſechs Miniſtern entſprechend — ſechs politiſche Hülfsmittel zur Discuſſion geſtellt werden, nennt der Koſegarten'ſche Text, S. 171, 9, und, ebenfalls damit übereinſtimmend, die berliner und die hamburger Handſchriften,

[1]) Leider iſt meine Abſchrift der berliner Handſchrift hier mit einem Fragezeichen verſehen. Ich las: **दाक्षिणात्ये जनपदेऽष्टप्रतिष्ठानं नाम नगरं** und habe mit Fragezeichen daneben über **ष्ट** geſchrieben: **ष्व**; beides iſt ſchwerlich richtig, man könnte zwar an **जनपदेष्टप्रति°** „die von den Menſchen geliebte Stadt Pratiſhthâna" oder **जनपदेष्ठप्रति°** „die in einem Diſtrict liegende Stadt Pratiſhthâna" denken, allein **दाक्षिणात्य** hat ſtets als Subſtantiv **जनपद** bei ſich, „Diſtrict des Dekhan", ſo in der Einleitung **दाक्षिणात्ये जनपदे** und ebenſo im zweiten und fünften Buche, im Anfange des erſten **दाक्षिणात्येषु जनपदेषु** im Plural, daher ich auch hier nicht wage, **जनपद** als Compoſitionstheil zu nehmen. Wir werden wol eine beſſere Handſchrift abwarten müſſen.

das Mittel, welches da vorgeschlagen wird, das fünfte, während es in dieser Redaction das sechste genannt werden müßte. Jeder Minister gibt seinen Rath. Hier tritt eine Differenz innerhalb der arabischen Bearbeitung hervor. Während nämlich in Silv. de Sacy's Recension (Wolff, I, 185; Knatchbull, 218) der zweite Minister ebenfalls zur Flucht räth und der König dann eine Rede hält, räth er in der griechischen (S. 56), sowie in der lateinischen (h., 4) Uebersetzung und auch im Anvár-i-Suhaili (S. 301) in Uebereinstimmung mit den sanskritischen Texten und mit Somadeva, zum Kriege und die Rede des Königs fehlt; man sieht, daß die griechische und lateinische Uebersetzung hier die ursprüngliche arabische Uebersetzung treuer reflectiren, als Silv. de Sacy's Recension.

Im einzelnen weicht die arabische Bearbeitung von den sanskritischen Texten sehr ab; manches mag willkürlich verändert sein; doch ist auch sicher vieles aus dem Grundwerke erhalten. So ist z. B. Wolff, I, 188, 2 v. u. fg. = Pantschatantra, I, V. 266, und stand also wol sicher darin.

Im Sanskrit findet sich in diesem Stadium eine Strophe — die 13. —, welche so sehr an Aesop. Fur. 329, Cor. 290, Avian, 11, vgl. Robert, Fables inédites, I, 307. 308 erinnert, daß man kaum umhin kann, eine historische Verbindung dazwischen anzunehmen. Der Vergleich erscheint auch Kâmandakîyanîtisâra, IX, 60, vgl. auch Hitopadesa, IV, 63; Anvár-i-Suhaili, 460; Cabinet des fées, XVIII, 75.

Ueber Strophe 16 vgl. §. 40.

§. 140. In diesem ersten Stadium des Rahmens erscheint — außer bei Somadeva, im Hitopadesa und im Anvár-i-Suhaili — vor der Erzählung des Grundes der Feindschaft, nämlich der Königswahl, keine eingeschobene Erzählung. Somadeva erzählt dicht vor dieser die Fabel „vom Esel im Tigerfell", der sich durch sein Geschrei verräth, indem er bemerkt, daß auch an dieser Feindschaft nur die Stimme schuld sei. Ich würde, da sich Somadeva in seinem Auszuge manche Willkürlichkeiten erlaubt, auf diesen Zusatz kein Gewicht legen, wenn nicht im Hitopadesa, obgleich

dessen Rahmen von dem des Pantschatantra sehr abweicht, dieselbe Geschichte ungefähr an derselben Stelle desselben erschiene (bei M. Müller, S. 110). Sollte man danach vermuthen dürfen, daß sie in irgendeiner Recension des Pantschatantra an dieser Stelle stand und später versetzt ward? Sie erscheint nämlich in unserm Pantschatantra als 7. des vierten Buchs (vgl. §. 188). Im Hitopadeśa geht ihr noch eine andere voraus, nämlich die 18. des ersten Buchs des Pantschatantra (vgl. §. 93. 94).

§. 141. Daß die Thiere Könige haben, also nöthigenfalls auch wählen, ist an und für sich allen Völkern, bei denen die Thierfabel vorkommt, gemeinschaftlich (vgl. Grimm, KM., III, 246; Tausendundeine Nacht, [Weil] III, 923). Hier ist aber auffallend, daß auch in der äsopischen Fabel, wo die Vögel den Pfau zum König wählen, es, gerade wie hier, die Dohle ist, die Einspruch thut (Aesop. Fur. 183, Cor. 53; Syntipas, von Matthäi, 52; auch Bartan, VII, wo Taube statt der Dohle, vgl. auch Abstemius, 59, in Neveleti, Mythologia aesopica). Dieses Zusammentreffen ist schwerlich zufällig. Nun ist es aber, wie die Krähe mit vollem Rechte im Pantschatantra bemerkt, ein sehr eigenthümlicher Einfall der Vögel, die Eule — welche weder durch Schönheit noch Stärke über die andern hervorragt, ja sonst gewöhnlich als Scheusal hervortritt — zu ihrem König zu wählen. Ich kann daher nicht glauben, daß dieser ganz unpassende Einfall aus irgendeiner — wenigstens ernsthaft gemeinten (in einer humoristischen könnte sie ihre Stelle haben) — Thierfabel herrührt; ich bin daher überzeugt, daß jene griechische Fabel den Indern bekannt war und von diesen die Eule an die Stelle des Pfaus gesetzt ward, einzig zu dem Zwecke, um dadurch die alte Fabel von der Feindschaft der Krähen und der Eulen zu unserer Rahmenerzählung weiter auszuspinnen. Die Vermittelung bildete die Einsprache der Dohle oder Krähe, dort als Feindin der Eulen, hier des Pfaus. Höchst beachtenswerth würde für unser ganzes Buch die Fabel „von der Eule und der Krähe" sein (Fur. 217, Cor. 188, vgl. auch II, 188, und Fur., Note; Robert, Fables inédites, I, 247—254), wenn sie nicht eine bloße Umformung

von Babr., 72, wäre, wo aber nicht die Eule, sondern die Schwalbe der erste Vogel ist, der der Krähe die falschen Federn zu nehmen beginnt.

§. 142. Im Anvár-i-Suhailí ist noch vorher eine Erzählung eingeschoben, durch welche die Bewahrung eines Geheimnisses eingeschärft wird. „Ein König wird durch die Schwatzhaftigkeit seines Veziers und dessen Tochter, denen er seine Absicht, seine Frau und deren Buhlen zu tödten, anvertraut hat, von diesem letztern selbst umgebracht"; Anvár-i-Suhailí, 306; Livre des lumières, 240; Cabinet des fées, XVII, 431; ausgeführter in Tausendundein Tag, IX, 55—119.

§. 143. In der Geschichte der Königswahl erscheint die erste Erzählung, „Hase und Elefant", in den sanskritischen Texten, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 192; Knatchbull, 223; Symeon Seth, 58; Johann von Capua, h., 5, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., II; spanische Uebersetzung, XXXVI, a.; Doni, 36; Anvár-i-Suhailí, 315; Livre des lumières, 246; Cabinet des fées, XVII, 437. Sie erscheint auch im Hitopadeśa (jedoch nicht in der persischen Uebersetzung, wo statt ihrer „der lügnerische Barbier", Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 248), und zwar, wie bei Somadeva, hinter der §. 140 erwähnten Fabel (Max Müller's Uebersetzung, 112, vgl. Lancereau's französische Uebersetzung, 234). Sie fehlt also nur bei Dubois (vgl. §. 138).

Die Darstellung ist sich allenthalben sehr gleich; am klarsten in der berliner Handschrift. Bezüglich des Anfangs dieser Fabel vgl. §. 130, S. 329.

Der Ursprung dieser Fabel ist unzweifelhaft indisch. Sie beruht nämlich auf einem Namen des Mondes, çaçin, d. h. „der mit dem Hasen Versehene", und dieser Name auf dem Glauben, daß das Bild im Monde ein Hase sei. Mit diesem Glauben hängt eine buddhistische Legende oder vielmehr ein Dschâtaka zusammen. Hier wird erzählt, daß, als Sâkyamuni in einer frühern Existenz ein Hase war, er in Freundschaft mit einem Fuchs und

einem Affen lebte; bei Upham kommt auch noch ein Waſſerhuhn hinzu. Um den Bodhiſattwa zu prüfen, ſei Indra als Greis zu ihnen getreten, um ſie um Nahrung zu bitten; Affe und Fuchs hätten jeder etwas geholt, der Haſe ſei leer zurückgekehrt. Indra habe ihm Vorwürfe gemacht. Da ließ der Haſe ein Feuer anzünden und warf ſich ſelbſt zur Nahrung für ihn hinein. Zum Lohn für dieſe Aufopferung habe ihn Indra in den Mond verſetzt: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stanislas Julien, I, 375; Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 309; Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, III, 204. Ob der Glaube und das Wort çaçin in Indien älter als dieſe Legende ſei, oder erſt aus ihr entſtanden, kann zweifelhafter ſein, als manche bereit ſein möchten, anzunehmen. In China iſt die Sitte, einen Haſen in die Mondſcheibe zu ſetzen, doch wol erſt nach-buddhiſtiſch, und in Indien ſind çaçin und Wörter mit gleicher Bedeutung als Bezeichnung des Mondes ſchwerlich vor der Zeit des Buddhismus nachweisbar.

Die Art, wie der Elefant durch den Widerſchein des Mondes getäuſcht wird, erinnert an die orientaliſche Fabel bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XXIV, wo der Fuchs dem Wolfe ſtatt des verſprochenen Käſes ebenfalls den Widerſchein des Mondes zeigt (in ein ſerbiſches Märchen übergegangen, Wuk, Nr. 50, S. 267), vgl. §. 61. Die Verlockung durch Käſe betreffend, vgl. Bartan, XVII, wo der Fuchs den Wolf mit einem Käſe in die Falle lockt. Die Fabel ſelbſt aber ſcheint urſprünglich eine Umwandlung von Aesop. Fur. 69, Cor. 29; vgl. Robert, Fables inédites, II, 114, wo der Fuchs den zum König der Thiere gewählten Affen unter dem Vorwande, ihm einen Schatz (bei Fur. ein Stück Fleiſch) zu verſchaffen, ebenfalls in eine Falle lockt; vgl. auch „Rabe und Fuchs", Aesop. Fur. 216, Cor. 204 (wo einige „Fleiſch" ſtatt „Käſe" haben), Phaedr., 13 u. ſ. w., vgl. Robert, Fables inédites, I, 5—12. In einem walliſiſchen Märchen (Rodenberg, Ein Herbſt in Wales, S. 176) wird eine Fee mit Käſe gewonnen.

§. 144. Die zweite Erzählung, ebenfalls in die Königswahl verwebt, erscheint in allen Ausflüssen des Grundwerks, auch im südlichen (Dubois') Pantschatantra, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (Dubois, S. 152); in der arabischen Bearbeitung ist sie bei Wolff, I, 197; Knatchbull, 226; Symeon Seth, 60; Johann von Capua, h., 6, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., IV, 6; spanische Uebersetzung, XXXVI, b.; Doni, 38; Anvár-i-Suhaili, 322, wo S. 325 eine kleine, nicht üble metrische „der fromme, redliche Richter", eingeschoben ist; Livre des lumières, 251; Cabinet des fées, XVII, 442. Dagegen fehlt sie im Hitopadeça, wo statt ihrer „Schwan, Rabe und Wanderer" erscheint (Max Müller's Uebersetzung, S. 116), vgl. darüber §. 76. Nachgeahmt ist unsere Fabel von Baldo, fab. XX, bei Edéléstand du Méril, Poésies inédites, S. 249.

Die Darstellung stimmt in den sanskritischen Texten und in der arabischen Bearbeitung in den wesentlichen Punkten allenthalben überein. Wo die arabische Bearbeitung in der Ausführung — welche mehrfache Vorzüge hat — von den übrigen abweicht, fußt sie wol sicherlich auf dem sanskritischen Grundwerke; so ist z. B. Wolff, I, S. 200, Z. 3 v. u. augenscheinlich eine Uebersetzung der 145. Strophe im ersten Buche des Pantschatantra, jedoch mit einer Variante, die an Pantschatantra, I, 62, erinnert; sollte das sanskritische Grundwerk vṛithâkârân yathâ dârân gehabt haben? Nur in Bezug auf das eine der streitenden Thiere existiren Differenzen. Der Kosegarten'sche Text, die hamburger und die Wilson'schen Handschriften nennen es einen Sperling; in der berliner dagegen ist es ein Rebhuhn; die arabische Bearbeitung hat صفرد sifrid oder sifrud (Silv. de Sacy, Kalilah und Dimnah, S. 187, Z. 4 v. u. fg.), welches bei Freytag und Meninsky „Name eines Vogels, Philomele" ausgelegt wird; danach hat auch Knatchbull, 226, „Nachtigall" übersetzt; wieso Wolff auf „Habicht" kommt, kann ich nicht deuten. Die eigentliche Bedeutung des arabischen Wortes ist noch nicht fixirt und möglicherweise ist es nicht die alte Lesart. Die lateinische Uebersetzung hat nur avis, ein Vogel überhaupt, und so wird wol auch die hebräische

keine specielle Bestimmung gehabt haben; die griechische Uebersetzung hat sonderbarerweise σκίουρος. Dagegen hat das Anvár-i-Suhaili „Rebhuhn" (S. 322), wie die berliner Handschrift des Pantschatantra, die wir schon so oft in Uebereinstimmung mit der arabischen Bearbeitung gefunden haben. Es ist danach wahrscheinlich, daß die ältere Recension der arabischen Uebersetzung ein Wort hatte, welches „Rebhuhn" bedeutete und dieses auch im sanskritischen Grundwerke der eine der Streiter war. Dafür spricht auch Baldo's Nachahmung dieser Fabel, welche auch insofern von Wichtigkeit ist, als sie am bestimmtesten zeigt, daß Baldo auf einer von den bekannten verschiedenen, selbständigen Uebersetzung aus dem Arabischen fußt. Er hat nämlich (sich an „Rebhuhn" anschließend) gallus (denn so ist in der Ueberschrift und V. 30 zu lesen; sonst würden Hase und Katze miteinander vor dem Pardel klagen, was doch reiner Unsinn wäre); ich bemerke zugleich, daß der Richter hier statt der Katze ein pardus ist; war in seinem Texte ein anderes arabisches Wort als سنّور „die Katze?" etwa eins mit der Bedeutung „wilde Katze?" im Sanskrit ist es ein aranyamârjâra, „Waldkatze". Uebrigens scheint Baldo, oder der, auf dessen Uebersetzung seine Nachahmung beruht, kein großer Kenner des Arabischen gewesen zu sein und mochte vielleicht das arabische Wort durch pardus richtig wiedergegeben zu haben glauben.

Am stärksten weicht die Darstellung im südlichen (Dubois') Pantschatantra ab. Die streitenden Thiere sind beide Hasen, streiten auch um etwas ganz Anderes, nämlich um eine gemeinschaftlich zu machende Reise. Der Richter ist auch hier die Katze; in Betreff derselben ist aber ein den Trug auf eine komische Weise steigernder Incidenzpunkt hinzugetreten: Die Katze hat nämlich Milch aus einem oben sehr engen Gefäß genascht; der Herr ist hinzugekommen; sie mußte flüchten, konnte aber mit dem Kopfe nicht wieder aus dem Milchtopfe, sodaß dieser ihn umschließt. Die unglücklichen Hasen, welche die Katze für einen Büßer halten, bilden sich ein, daß diese Qual eine selbstgewählte Steigerung ihrer

Aſceſe ſei und werden dadurch nach ihrem Urtheilsſpruche noch begieriger. Zu dieſem Zwecke müſſen ſie ihr natürlich den Topf erſt abnehmen und machen ſie dadurch erſt fähig, ihre Treuloſigkeit an ihnen zu beweiſen. Es iſt dies augenſcheinlich ein abſichtlich hinzugedichtetes, aber nicht übel erſonnenes Raffinement; vielleicht gab der Name der Katze, dadhikarṇa, „Milchohr", die Veranlaſſung dazu.

Auch hier zeigt ſich der bedeutende Einfluß der deutſchen Ueberſetzung auf die ſpaniſche. Wie der Holzſchnitt der deutſchen zeigt, hatte der Ueberſetzer die Abſicht, an die Stelle des Vogels eine Maus zu ſetzen — entſchieden paſſender wegen der Lokalität des Neſtes. Als es aber zum Klappen kam, ſcheint ihn das Gewiſſen gerührt zu haben, er ließ „Vogel" beſtehen. Die ſpaniſche Ueberſetzung dagegen hat aus dem Holzſchnitt raton aufgenommen und danach Doni: topo (vgl. §. 14. 41. 61. 84. 111, 4).

Die Fabel ſelbſt zerlegt ſich in drei Momente: 1) die heuchleriſche Katze; dieſe Anſchauung iſt allgemein menſchlich; innerlich, aber ſchwerlich hiſtoriſch, verwandt ſind z. B. Fur. 14, Cor. 152 (vgl. S. 347), Fur. 15, Cor. 6, und Fur. 67, Cor. 28; Robert, Fables inédites, I, 216; ſie tritt in einer noch ſchönern Fabel im Mahâbhârata, V (II, 283), V. 5421 fg. hervor, wo es die Katze durch ihre Heuchelei ſo weit bringt, daß ſich ihr ſogar Vögel und Mäuſe anvertrauen; auch da gibt ſie ſich für altersſchwach aus und die Mäuſe müſſen ſie zum Fluſſe führen, damit ſie ihre Reinigungen vornehmen kann; dieſer Gelegenheit bedient ſie ſich alsdann, ſtets einige zu freſſen, bis endlich ihre Heuchelei entdeckt wird. Auf dieſe Fabel oder die im Pantſchatantra oder Hitopadeſa, I, 4, oder vielleicht eine ihnen ähnliche unbekannte beziehen ſich Manu, IV, 30. 192. 195. An die arabiſche Darſtellung reiht ſich vielleicht das Bild, welches Grimm, RF., CXCII, erwähnt, wo die Mäuſe den Katzen predigen, ſowie auch des Katers Prieſterſchaft, Renart, br. 23. Daß die Mäuſe als die gewöhnlichſte Beute der Katze an die Stelle des Vogels und des Haſen treten, iſt ſo natürlich, daß ſie auch, wie ſchon bemerkt, im Holzſchnitt der deutſchen Ueberſetzung erſcheinen und von da

in die spanische Uebersetzung gedrungen sind. Vgl. noch Katze als Nonne, §. 73.

Als zweites Moment glaube ich das Verderben der Streitsucht überhaupt, ohne Hinzunahme des ersten Moments, zu erkennen. Ich folgere dies aus der, wie schon oben (§. 66) bemerkt, hierher gehörigen Fabel, welche im südlichen (Dubois') Pantschatantra schon im ersten Buche (S. 93) erscheint. Hier sind zwei Sperlinge an die Stelle des Hasen und des Sperlings getreten, wie ähnlich, aber umgekehrt, im dritten Buche desselben zwei Hasen. Dort streiten sich nun die beiden Sperlinge, gerade wie in der sanskritischen und der arabischen Bearbeitung, um ein Nest. Sie legen aber ihren Streit erst einer Vogelversammlung vor, dann einem König, der jedoch erst einen Vogelrath hören will; als nun die Vögel versammelt sind, läßt er sie fangen und verspeist erst die Kläger, dann die übrigen. Der König spielt zwar hier, dem Resultate nach, die Rolle der Katze, doch nur infolge der thörichten Streitsucht der Kläger, nicht eigener Heuchelei.

Das dritte Moment ist gerade das bestrittene Nest. Dieses finden wir auch in einer occidentalischen Fabel, zuerst, soviel mir bekannt, Phaedr., I, 21 (vgl. Nachahmungen bei Edélestand du Méril, Poésies inédites zu Neckam. XXVIII, S. 198). Eine Hündin bittet einen Hund um Erlaubniß, in seinem Neste niederkommen zu dürfen, und ist dann nicht wieder wegzubringen. Ob die indischen und occidentalischen Fabeln in Bezug auf dieses Moment in historischer Verbindung miteinander stehen, wage ich nicht zu entscheiden.

Diese drei Momente sind in der vorliegenden Fabel des sanskritischen Grundwerks absichtlich miteinander verbunden; in dem südlichen Pantschatantra erst zwei derselben; ob diese Darstellung darum für eine ältere Nebenform zu nehmen sei, ist mir nicht sicher.

Edélestand du Méril glaubt, an unsere Fabel als Nachahmung, wol nicht mit Unrecht, auch eine von Odo von Cerington (Shirton, um 1180; vgl. Gräße, Literärgeschichte, II, 3, 463) lehnen zu dürfen. Dadurch würde sie dann mit noch einer aus dem Kreise des Reineke Fuchs in Verbindung treten, vgl. Edélestand,

S. 249, Note; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 46, 2; 47, 1; Robert, Fables inédites, II, 107.

§. 145. Am Ende dieses Stadiums fühlt die Krähe fast Reue, daß sie durch ihre verletzenden Worte die Feindschaft der Eule hervorgerufen, und spricht in diesem Zustande Str. 112, welche auch Kalilah und Dimnah bei Knatchbull, 230; Wolff, I, 201. 203, noch weiter ausgeführt, wiederkehrt. Daran schließt sich eine Fabel der Tuareg in Nordafrika (mitgetheilt im „Ausland", 1857, Nr. 39, 3, S. 929) so genau, daß man kaum umhin kann, sie für dadurch veranlaßt, gewissermaßen als Veranschaulichung der erwähnten Strophe oder vielmehr ihrer arabischen Bearbeitung, anzusehen. Im Verlaufe dieses Werks werden wir ein schlagendes Beispiel sehen, wie — ohne Zweifel durch den Islam — ein indisches Märchen selbst bis tief nach Afrika vorgedrungen ist; es wird uns also nicht schwer ankommen, bei den Tuaregs eine Bekanntschaft mit dem Kalilah und Dimnah vorauszusetzen, zumal da wir unter den a. a. O. im „Ausland" mitgetheilten als Nr. 1 auch die äsopische Fabel, „die Löwentheilung" (Fur. 109, Cor. 38; Robert, Fables inédites, I, 31) finden. Die Fabel, die sich an die erwähnte Strophe schließt, lautet etwa folgendermaßen:

„Eine Wunde heilt gewöhnlich, nicht aber das Uebel, das ein böses Weib anrichtet. Ich will lieber einen Degenstoß, als Verletzung von der Zunge eines Weibes."

„Eine Frau war von Feinden gewaltsam entführt worden; sie entwischte ihnen aber und begegnete einem Löwen, der sie auf seinen Rücken nahm und in das Dorf zurückbrachte. Sie erzählte dies ihren Landsleuten und sagte: «Der Löwe ist gut gegen mich gewesen, aber er roch aus dem Halse». Der Löwe hörte dies und ging weiter. Nach einiger Zeit, als die Frau in den Wald ging, begegnete ihr ein Löwe und sagte zu ihr: «Nimm dieses Scheit Holz und schlage mich!» Sie wollte nicht, weil ein Löwe ihr einen großen Dienst geleistet habe; er aber sagte: „Das sei er selbst gewesen"; dann wiederholte er seinen Befehl, mit der

Drohung, daß er sie sonst fressen würde. Sie verwundete ihn darauf. Nach einigen Monaten begegnete sie ihm von neuem. Da sagte er zu ihr: «Sieh' nach der Stelle, wo du mich verwundet! Ist sie geheilt oder nicht?» «Sie ist geheilt!» antwortete die Frau. Darauf fragte er: «Ist das Haar wieder gewachsen?» Sie bejahte es. Darauf er: «Eine Wunde heilt gewöhnlich, nicht aber das Uebel, das ein böses Weib anrichtet» (u. s. w. wie oben). Und damit packte er sie und fraß sie auf."

§. 146. Es folgt nun das Stadium des Rahmens, wo der Hauptminister ausführt, wie er die Eulen durch List vernichten werde. Ueber die List ist schon oben (§. 137) gesprochen. Um den Nutzen eines listigen Verfahrens hervorzuheben, erzählt er zugleich die dritte Geschichte. Diese haben alle sanskritischen Texte, Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 205; Knatchbull, 233; Symeon Seth, 62; Johann von Capua, i., 1, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., VI, 6; spanische Uebersetzung, XXXVII, a.; Doni, 42; Anvár-i-Suhaili, 331; Livre des lumières, 254; Cabinet des fées, XVII, 444. Auch der Hitopadeśa hat sie, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (als zehnte des vierten Buchs; M. Müller's Uebersetzung, S. 168). Sie fehlt also nur bei Dubois. Dagegen scheint sie mir auch in Pâṇini, V, 3, 106, angedeutet zu sein. Denn ajâkṛipaṇîya scheint zu bedeuten: „wie mit der Ziege und dem armen (Betrogenen)", was ganz auf unsere Fabel paßt; bezüglich der Bedeutung von kṛipaṇa vgl. Çat. Br., 14, 6, 8, 10 bei Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch: „Wem es von Anfang an schlecht geht, der ist nicht ein kṛipaṇa; ein Hochherziger, der in Unglück geräth, der wird dîna kṛipaṇa genannt". Ist meine Annahme richtig, so wird diese Geschichte zu einer verhältnißmäßig schon sehr lange in Indien bekannten.

Die Darstellungen im Pantschatantra und im Hitopadeśa sind fast identisch; etwas stärker weicht Somadeva ab; er hat mehr als drei Schelme und der Priester hat die Ziege gekauft; darin stimmt auch die arabische Bearbeitung mit ihm. Da es auch im übrigen wahrscheinlich ist, daß er eine ältere Darstellung als unsere

sanskritischen Texte bewahrt hat, so erlaube ich mir, sie in einer Uebersetzung mitzutheilen:

„Ein Brahmane hatte eine Ziege gekauft und indem er sie auf der Schulter aus dem Dorfe wegtrug, wurde er von vielen Schelmen gesehen, die begierig waren, sich die Ziege anzueignen. Einer von ihnen trat zu ihm und sagte ärgerlich: «Brahmane! Wie kommst du dazu, diesen Hund auf der Schulter zu haben? Wirf ihn weg!» Als der Brahmane, ohne sich darum zu bekümmern, weiter ging, kamen ihm zwei andere entgegen und sagten ganz dasselbe. Wie er nun, zweifelhaft die Ziege betrachtend, zugeht, kommen wieder drei andere Schelme zu ihm und sprechen: «Wieso trägst du zugleich eine Opferbinde und einen Hund? Du bist sicher ein Jäger und kein Brahmane, und tödtest Wild mit jenem Hunde». Als er das gehört, dachte der Brahmane, «sicher bin ich von einem bösen Geiste verwirrt, der mich mit Blindheit geschlagen hat. Sehen denn alle falsch?» So denkend, warf er die Ziege weg, badete sich und ging nach Hause. Die Schelme aber nahmen die Ziege und aßen sie vergnügt auf."

Die spanische Uebersetzung zeigt hier wieder ihre Beeinflussung durch die deutsche. Johann von Capua hat sonderbarerweise das Opferthier durch cervum übersetzt (ob Druckfehler für caprum?). Die alte deutsche Uebersetzung hat entweder durch glückliche Divination, oder weil sie nach dem Manuscript gearbeitet ist (s. besondern Aufsatz über sie), gaisz; danach die spanische cabron, und Doni caprone und becco.

Diese Schelmengeschichte ist mehrfach nachgeahmt; so Gesta Romanorum, 132, wo auf diese Weise drei einen überreden, daß er den Aussatz habe, und er ihn nun vor Furcht wirklich bekommt. Dann Forlini, Nov., VIII, wo die Umstehenden einen Bauer überzeugen, daß seine Zicklein Kapaune seien. Ferner Straparola, I, 3, wo drei Bursche einem Geistlichen ein Maulthier abluchsen, indem sie ihm weißmachen, es sei ein Esel; doch weiß es jener später wieder zu vergelten (vgl. Val. Schmidt, zu Märchen des Straparola, 309 [mir nicht zugänglich], und die Ausgabe der französischen Uebersetzung in der Bibliothèque Elzevirienne (Paris

1857), I, Préf. XVI; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 47, 2; Liebrecht zu Dunlop, Anm. 356; Lancereau zu Hitopadeſa, 252). Daran reihen ſich Märchen (vgl. Schmidt a. a. O.), insbeſondere Zingerle, Märchen aus Südteutſchland, II, 414; ein ſchwäbiſches Volksmärchen bei Meier in Hackländer, Hausblätter, 1857, 16. Heft, S. 287 fg.; Schleicher, Litauiſche Märchen, S. 41 u. 121.

Ausführlicher iſt das Schelmſtück bei Cardonne, Mélanges de litérature orientale, II, 58 aus der Megmoun Hikaïat. Der auch hier von drei Schelmen Betrogene verliert Eſel, Ziege und Kleider (vgl. das litauiſche Märchen bei Schleicher, S. 16. 17, wo der Betrogene Ziege und Kleider verliert). Vgl. auch die kürzere, aber treffliche Bearbeitung in Tauſendundeine Nacht, (Weil) IV, 68, wo jedoch nur zwei Schelme: „Ein Bauer führt einen Eſel am Zaume hinter ſich; da legt der eine Schelm den Zaum unvermerkt ſich an und der andere führt den Eſel weg; als der Eſel in Sicherheit iſt, bleibt jener ſtehen und gibt ſich für einen Menſchen aus, der bisjetzt durch einen Fluch ſeiner Mutter in einen Eſel verwandelt war" u. ſ. w. Nur in entferntem Zuſammenhange ſtehen hiermit die Schelmgeſchichten im Sindabadkreiſe: Sindibad-nameh im Asiatic Journal, XXXVI, 100; Sandabar, 69, Syntipas, 59; Sieben Veziere, in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV, 245 (man vgl. fürjetzt die verwandte von Pûrna bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 240. 243. 312, und das türkiſche und Kâdirî's Tûtînâmeh; Roſen, I, 30; Iken, erſte Erzählung; auch Keller, Romans de Sept Sages, CL; Le livre d'Hénoch, von Pichard, S. 69; Vierzig Veziere, von Behrnauer, S. 214; Tauſendundeine Nacht, [Weil] IV, 728; Les trois larrons, bei Le Grand d'Auſſy [1779], III, 1 fg.; Boccaccio, VIII, 6; Maſuccio, XVII; Dunlop, 208, u. a. auch oben §. 106).

§. 147. Unmittelbar hinter der dritten Erzählung wird im Roſegarten'ſchen Texte, in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften, zum Beweis, daß man nicht mit vielen kämpfen dürfe, unſere vierte Fabel erzählt. Sie fehlt in den hamburger Handſchriften, bei Dubois, Somadeva, in der arabiſchen Bearbeitung

und im Hitopadeśa; sie ist also unzweifelhaft erst spät eingeschoben. Stark erinnert an sie die 38. Erzählung bei Abstemius (in Neveleti, Mythologia aesopica, Frankfurt 1610. 1660), auf welche sich ein bei Edélestand du Méril, Poésies inédites, 144, 5, bekannt gemachter Vers aus Jocalis bezieht:

turba muscarum fortis confunditur ursus

(vgl. auch §. 236, die zweite eingeschobene Erzählung). Die indische Fabel ruft auch die Frage der Schlange ins Gedächtniß, welche in dem, §. 166 aus dem Dśanglun mitzutheilenden Märchen vorkommt: warum sie gut aus ihrem Neste auskriechen, aber nicht ohne Qual wieder hineinkriechen könne? Sollte sie dadurch veranlaßt sein?

§. 148. Der Minister setzt nun seinen Zopyrusplan (s. §. 137) auseinander. Daraus ist im Anvár-i-Suhailí eine neue Fabel gebildet, die etwas weiterhin, Anvár-i-Suhailí, 345; Livre des lumières, 269; Cabinet des fées, XVII, 458 (s. §. 157) eingeschoben ist. In ihr spielt ein Affe die Rolle der Zopyruskrähe, und Bären die der Eulen. Bei ihrer Bildung war vielleicht Pantschatantra, V, 10, mit von Einfluß; denn obgleich diese Fabel nicht im Kalilah und Dimnah erscheint, war sie doch wenigstens in Persien bekannt, da eine Nebenform derselben im persischen Sindibad-nâmah und im türkischen Tûtînâmeh (Rosen, I, 130) erscheint (s. §. 210), sich also auf jeden Fall in dem persischen Tûtînâmeh befand.

§. 149. Die Krähen sind abgezogen. Die Eulen finden die Zopyruskrähe und berathen, was mit ihr geschehen solle. Nach Anhörung verschiedener Rathschläge entschließt sich der Eulenkönig, ihr Leben zu schonen und sie mit in die Eulenburg zu nehmen.

Dies ist das Stadium, in welchem die hamburger Handschriften so sehr von allen übrigen Ausflüssen abweichen; s. darüber §. 138, wozu ich hier nur noch das fügen will, daß, während sich specielle Aehnlichkeiten zwischen der arabischen Bearbeitung mit dem Kosegarten'schen und berliner Text zeigen (z. B. Wolff, 209, 4 = Kosegarten, Str. 133. 134), keine derart zwischen ihr und den hamburger Handschriften hervortreten.

§. 150. Der erſte Rath ſtimmt bei Koſegarten, in der berliner Handſchrift und in der arabiſchen Bearbeitung für Tod (über die hamburger ſ. §. 138); in den erſten beiden Autoritäten, ſowie in den Wilſon'ſchen Handſchriften erzählt er zum Beleg unſere fünfte Fabel. Sie fehlt in den hamburger Handſchriften, in der arabiſchen Bearbeitung, bei Somadeva, Dubois und im Hitopadeſa; ſie iſt alſo unbedenklich für einen verhältnißmäßig ſpätern Zuſatz zu nehmen. Dagegen hat ſie einen ganz indiſchen Anſtrich (vgl. Wilſon, Hindu theatre, 2. Aufl., I, 21, Note: „Should a snake appear [in einem Hauſe] he is venerated as the guardian of the dwelling), und ich will — weil Weber, Indiſche Studien, III, 440, daran zweifelt — nicht unbemerkt laſſen, daß ſchätzehütende Schlangen Indien nichts weniger als fremd ſind (vgl. weiterhin das Märchen aus Somadeva und die 10. Erzählung §. 155, Dſanglun, Ueberſetzung, 221; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 44, u. a.), wie ja auch natürlich iſt, da ſie den ſchätzegewährenden Stein beſitzen und vielfach Schätze ſpenden. Der Schlangencultus iſt in Indien überhaupt mächtig und ſpielt, insbeſondere in dem buddhiſtiſchen Leben und Schriften, auf die wir ſchon ſo viele Stücke des Pantſchatantra zurückführen konnten, eine ſehr hervorragende Rolle. Dennoch kann man infolge davon, daß dieſe Fabel auch unter den äſopiſchen erſcheint und im Pantſchatantra erſt ein ſpäterer Zuſatz iſt, auch an eine Entlehnung aus dem Occident denken. Zündel nimmt ſogar die Priorität für Aegypten in Anſpruch, jedoch mit Gründen, die trotz des aufgewandten großen Scharfſinns ſchwerlich irgend überzeugend wirken (Rheiniſches Muſeum für Philologie, 1847, V, 442. 639). Sie findet ſich Aesop. Fur. 42, Cor. 141, und Fur. 155, Cor. 338; Phaedr., von Dreßler, VII, 28; Ugobardus, XXX; vgl. auch Édéléſtand du Méril, S. 160, Note. Dieſe Darſtellungen ſind alle ſpät und entſcheiden nicht gegen indiſchen Urſprung. Etwas ſchwieriger würde die Ableitung aus Indien, wenn die Fabel wirklich ſchon von Babrius behandelt wäre, wie Zündel a. a. O. wahrſcheinlich zu machen ſucht; doch nur etwas; denn Babrius iſt, ſo ſehr man auch über ſeine Zeit ſchwanken mag, doch ſicher be-

deutend jünger als die Zeit, wo durch Alexander den Großen und seine Nachfolger Indien in nähere Beziehung mit dem Occident gekommen war (vgl. auch §. 130, S. 329). Außer wegen ihres indischen Gepräges scheint mir der Fabel auch darum ein indischer Ursprung zuzusprechen zu sein, weil die angeführten occidentalischen Formen nur wie Fragmente aussehen, nur den Eindruck von Gehörtem und nicht vollständig Verstandenem, darum Unzusammenhängendem machen. Bei den griechischen Darstellungen muß man sich fragen: warum will der Bauer die Schlange, die seinen Sohn umgebracht hat, sich wieder befreunden? Denn daß er ihr frühere Wohlthaten verdankt und der Sohn sie auf die allerungerechteste Weise angegriffen hat, wird in ihnen nirgends angedeutet. In den lateinischen Darstellungen dagegen fehlt jeder vernünftige Grund, warum er die Schlange tödten will; denn es wird nicht erzählt, daß sie seinen Sohn getödtet hat; dagegen erhalten wir hier den Grund, warum er sie versöhnen will; nachdem er sie verwundet hat, wird er arm und meint nun, daß er, wie die Fabel im Pantschatantra ausdrücklich sagt, seinen Wohlstand ihr verdankte. So sieht man, daß jede der vier erwähnten occidentalischen Formen nur eine unmotivirte, gewissermaßen halbe Fabel enthält; verbindet man aber eine griechische mit einer lateinischen, so erhält man eine wohlmotivirte, gewissermaßen ganze; damit aber auch unsere indische. Nun aber wird gewiß niemand behaupten, daß diese letztere eine mit Bewußtsein vollzogene derartige Verbindung sei; wol aber wird man leicht zugeben, daß eine so ausführliche Conception wie die besprochene indische, die schon gar keine Fabel mehr ist, sondern ein Märchen, wenn sie nicht literarisch, sondern mündlich überliefert ward, leicht in solche Stücke zerfallen konnte. Höchst auffallend ist aber nun, daß sie bei Marie de France (Poésies, publ. par Roquefort, II, 267; Le Grand d'Aussy, [1781] IV, 231) und in den Gesta Romanorum, c. 141, fast ganz und gar in der gewünschten Form, wo beide Theile verbunden sind, erscheint, aber auch unserer indischen so genau entspricht, wie man unter den veränderten Verhältnissen erwarten oder verlangen kann. In den Gesta Romanorum wird ein armer Ritter durch die Güte

einer Schlange reich und mächtig; seine Frau meint, die Schlange besitze große Schätze, und räth, sie zu tödten. Der Mann versucht es; es mislingt; er wird aber nun wieder arm. Auf den Rath der Frau sucht er die Schlange wieder zu versöhnen; aber vergebens; sie antwortet wesentlich wie im Pantschatantra. Bei Marie nähert sich die Form der indischen noch etwas mehr: es ist hier noch ein Ackersmann, verliert durch den Zorn der Schlange seine Kinder und alles. Man kann kaum annehmen, daß sich neben jenen halben Formen dieser Fabel, vorausgesetzt, daß sie noch der antiken Zeit angehören, diese volle bis in das Mittelalter erhalten habe; es ist mir vielmehr wahrscheinlich, daß sie in der letztern Zeit nochmals reiner und voller aus dem Orient nach dem Occident gedrungen sei, und zwar durch Vermittelung der Literatur. [1]) Uebrigens mag bei Gestaltung dieser letztern zwei Formen die äsopische Fabel von der eierlegenden Henne, Babr., 123; Fur. 47, Cor. 24; Fur. 156, Cor. 136; Robert, Fables inédites, I, 334 (vgl. Morlini, Nov., 41; Liebrecht zu Dunlop, S. 360; Schmidt zu Straparola, und weiterhin §. 158), von Einfluß gewesen sein. Fast ganz treu nachgeahmt findet sich die indische Form des Märchens bei Sénecé, Oeuvres choisies, ed. Elzevir. (Paris 1855, S. 119); woher er seine Form kennen gelernt hat, vermag ich nicht nachzuweisen, doch hat er sie wol sicherlich mittelbar aus irgendeinem orientalischen Werke, wie die ganze Darstellung zeigt. Innerlich verwandt ist Grimm, KM., Nr. 105, vgl. auch das polnische ebend., III, 397.

Mehr oder weniger verwandt sind ferner folgende Fabeln, wol sämmtlich ursprünglich indische, was ebenfalls für den indischen Ursprung der besprochenen entscheidet. Zunächst die schon

---

[1]) Vielleicht ist sie in der Einleitung zu dem Märchen von der Thiersprache (worüber in einem andern Theile dieses Werks) in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 236) von Einfluß gewesen. Dies würde sowol für den indischen Ursprung sprechen — da das Tûtînâmeh fast ganz aus Indien stammt — als das Vermittelungsglied zwischen Indien und Europa andeuten (s. auch oben im Text Sénecé).

oben §. 118 erwähnte, welche sich in der lateinischen Uebersetzung eingeschoben findet. Ihr Inhalt ist folgender: „Im Hause eines Simplex weilt eine Schlange; das hält er und seine Frau für glückbringend. Einst geht die Frau mit der ganzen Familie in die Kirche (hier wäre es wichtig, den hebräischen Text zu kennen; denn wenn er diese Fabel gar nicht hat, oder auch „Kirche", so müßte sie anderswoher entlehnt sein als §. 118 angenommen ist); nur der Mann bleibt zu Hause und, weil er Kopfschmerz hat, im Bette. Da bemerkt er, daß die Schlange leise zu dem Topfe schleicht, der auf dem Feuer steht, und Gift hineinspritzt. Der Mann vergräbt nun den Topf, und als die Schlange wieder kommt, um die Nahrung, welche man ihr hinzusetzen pflegte, zu genießen, stellt er sich mit einem Beile daneben, um sie zu erschlagen. Die Schlange merkt es jedoch und entgeht dem Streiche. Nach einiger Zeit verlangt die Frau, der Mann solle sich mit der Schlange wieder versöhnen. Dieser ist es zufrieden, geht zur Oeffnung und ruft die Schlange. Diese aber antwortet: «Zwischen uns kann die Freundschaft niemals erneuert werden; du wirst dich stets erinnern, daß ich Gift in den Topf spritzte, um dich und deine Familie zu tödten; ich, daß du mit dem Beile dastandest, um mich zu bestrafen. Daher ist es besser, daß jeder von uns für sich bleibt»."

Man sieht, daß dies wesentlich dieselbe Geschichte ist, wie die im Pantschatantra vorliegende, nur daß statt der, hier wohlmotivirten, Tödtung des Sohnes die speciell unmotivirte, aber auf den tückischen Charakter der Schlange gebaute, Einspritzung des Giftes eintritt. Dieser Zug erscheint in der zwölften der Vetâlapancavinçati (übersetzt von Höfer, Indische Gedichte, II, 223). „Ein Brahmane erhält Lebensmittel auf einer Schale; er stellt sie unter einen Baum, um sich erst zu baden. In dem Baume war aber eine Schlange und aus deren Munde fällt Gift hinein, wodurch dann der Brahmane getödtet wird." Mit dieser hängt eng zusammen eine Erzählung im Sindabadkreise, Sindibâd-nâmah im Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 17; Syntipas, S. 149; Sieben Vezîere, bei Scott, Tales, 196; in Tausendundeine Nacht,

(Breslau) XV, 241; Sieben weiſe Meiſter, bei Gräße, Gesta Romanorum, II, 195; vgl. auch Babar Danush, I, zweite und dritte Erzählung; Keller, Romans des Sept Sages, CL; Dyocletian, Einleitung, 49; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 119, 1. Man erſieht dieſen Zuſammenhang am deutlichſten aus der tamuliſchen Bearbeitung der Vetâlapancaviṇçati, wo ſie die 16. iſt, bei Babington, S. 68, und aus Vier Geheimrath-Miniſter, aus dem Tamuliſchen überſetzt von Chriſtian Rama Ayen, S. 83; denn hier hält, gerade wie im Sindabadkreiſe, ein Vogel die Schlange in den Krallen, die ihr Gift fallen läßt. Danach iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß dieſe Fabel aus dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes herrührt und dieſer Zug von daher in unſere Fabel gedrungen iſt. Allein ich darf nicht bergen, daß dieſe Darſtellung faſt ganz mit der ſchon §. 71, S. 222 erwähnten äſopiſchen, Fur. 215, Cor. 303, ſtimmt, welche aus Aphthonius und Aelian an den angeführten Stellen angedeutet iſt. Man kann dadurch zweifelhaft werden, ob dieſe Fabel indiſch iſt, und ich will die Frage nicht mit abſoluter Sicherheit entſcheiden; doch ſcheint es mir überaus wahrſcheinlich, und zwar einmal ſchon wegen der Umwandlung und weitern Entwickelung, welche ſie in den occidentaliſchen Formen hat: hier wird nämlich der Vogel aus den Schlingen der Schlange befreit und erweiſt ſich ſeinem Befreier nachher dankbar. Denn einerſeits hat eine in ſich zuſammenhängende einfache Form einer Fabel ſchon an und für ſich das Präjudiz der Priorität für ſich, und andererſeits iſt es nicht wahrſcheinlich, daß, wenn dieſe aus drei Zügen beſtehende Fabel nach Indien gedrungen wäre, ſich dort nur dieſer eine Zug von ihr erhalten hätte. Ferner aber iſt die Verfolgung der Schlangen durch Vögel oder vielmehr ſpeciell den ſchlangentödtenden Garuda ein ſo eigenthümlich indiſcher Zug, daß ich dieſe Fabel darum allein ſchon, wenn nicht mächtige Gegengründe geltend gemacht werden, für indiſch halte. In den Vier Geheimrath-Miniſter wird auch der Vogel als Garuda bezeichnet.

Eine andere Fabel iſt nur dem Gedanken nach gleich, in der Ausführung aber verſchieden; es iſt „der König und der Vogel“,

ſ. darüber §. 221. Daß derſelbe und zwar keineswegs allgemein menſchliche Gedanke eine nochmalige und hier unzweifelhaft indiſche (ſ. a. a. O.) Ausführung erhalten hat, ſcheint mir ebenfalls für den indiſchen Urſprung zu ſprechen.

Noch eine andere möchte manchem vielleicht auf den erſten Anblick kaum hierher zu gehören ſcheinen. Die Schlange und der Vogel Garuda, erſcheinen beide hier in Menſchengeſtalt, und die Ausführung iſt ſehr verſchieden. Allein die märchenhafte Umwandlung der Geſtalt ändert an dem Fond der Fabel eigentlich nichts; es iſt hier, wie in der Grundlage der Form im Sindabadkreiſe, wie mir ſcheint, nur der indiſche Glaube an die Feindſchaft des mythiſchen Vogels Garuda gegen die Schlangen veranſchaulicht, und ich kann nicht umhin, dieſe für die Baſis dieſer beiden Geſtaltungen zu halten. Dazu iſt dann im Sindabadkreiſe, der dort verfolgten caſuiſtiſchen Zwecke wegen, das Herabfallenlaſſen des Giftes gefügt; und in dieſer Form drang die Fabel in die tamuliſche Bearbeitung der Vetâlapancavinçati und nach dem Occident; hier wurde ſie dann auf die bemerkte Weiſe umgewandelt und ausgeſponnen. — Die, welche wir zuletzt angedeutet haben, befindet ſich im Somadeva, mitten in dem Auszuge aus dem Pantſchatantra, und da ſie bisjetzt nicht bekannt iſt, ſo erlaube ich mir, eine Ueberſetzung davon mitzutheilen. Sie zeigt, wie ſchon angedeutet, ebenfalls eine ſchätzeſpendende Schlange. Hier heißt es:

„Auch ſoll der Mann, der ſein Wohl wünſcht, unter keiner Bedingung bei Frauen ein Geheimniß kund thun. Auch in dieſem Betracht höre eine Geſchichte: Irgendeine Schlange floh in menſchlicher Geſtalt in das Haus einer Hetäre, aus Furcht vor dem Vogel Garuda; die Hetäre nahm als Preis 500 Elefanten [1]); vermöge ihrer Macht gab ihr die Schlange dieſe Tag für Tag. «Woher haſt du ſo viele Elefanten? ſprich, wer biſt du?» ſo fragte ihn darauf die Hetäre ohne Unterlaß. «Sage es niemanden! ich

[1]) Die indiſchen Hetären ließen ſich noch theurer bezahlen als die griechiſchen, wie viele Stellen zeigen, vgl. z. B. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 146.

bin hier aus Furcht vor dem Garuda; ich bin eine Schlange»; so sprach er, von Mâra (dem Gott der Liebe) bethört, zu ihr. Die Hetäre sagte dies darauf heimlich [1]) zur Kupplerin. Garuda aber kam, die Welt durchsuchend, in Menschengestalt hierher. Er ging zu der Kupplerin und sagte zu ihr: «Ich will heute in deiner Tochter Haus bleiben, o Ehrwürdige! Nimm den Preis von mir!» «Hier wohnt eine Schlange, die stets 500 Elefanten gibt.» «Ist das der Preis für einen Tag?» «Ja!» sagte die Kupplerin zu ihm. Als nun der Garuda gehört, daß die Schlange sich hier befand, ging er in Gestalt eines Gastes in das Haus der Hetäre; als er die Schlange hinten im Palast sah, nahm er seine Gestalt an, flog in die Höhe, tödtete und fraß sie. Darum soll ein Weiser unter Frauen nicht unvorsichtig ein Geheimniß aussprechen."

§. 151. In die fünfte Erzählung ist die sechste eingeschoben. Auch diese hat nur der Kosegarten'sche Text, die berliner und die Wilson'schen Handschriften. Sie ist also — wie übrigens auch schon aus ihrer Einschachtelung in die vorige folgt — ebenfalls erst späterer Zusatz. Angedeutet scheint sie im Hitopadeça, Einleitung, Str. 37, wo der Vogel unter den Flamingos ein Kranich genannt wird. Bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 306, träumt einem König, daß eine sehr häßliche Krähe von schönsten Schwänen umgeben war. Ob sie mit der äsopischen Fabel, „die Dohle unter den Tauben, Raben" Fur. 253, Cor. 101, in historischem Zusammenhange steht, wage ich nicht zu entscheiden.

§. 152. Der zweite Rath ist für Schonung und erzählt die siebente Fabel. Auch sie befindet sich nur im Kosegarten'schen Text, der berliner und den Wilson'schen Handschriften, und ist also, wie die beiden vorhergehenden, erst spät eingeschoben. Sie ist fast wörtlich aus dem Mahâbhârata, XII (III, 558), V. 5462 fg., entlehnt und also aus einer gewiß schon sehr jungen Recension desselben. Auffallend ist, daß das südliche (Dubois') Pantschatantra, welches sonst so sehr abweicht, in ebendiesem Stadium

[1]) Die Handschrift hat सात्तद्रहसि; man lese: सा तद्र°.

des Rahmens eine ganz analoge, wol eigentlich den Urtypus von dieſer, hat (ſ. §. 166). Sollte ſie durch Einfluß einer mit ihm verwandten Recenſion hierher gekommen ſein?

Die Erzählung, in welcher die Hingabe des eigenen Lebens ſelbſt für den Feind den Grundgedanken bildet, hat unter den buddhiſtiſchen Legenden ſo viele Analogien (vgl. §. 166), daß ich auch ſie für entweder buddhiſtiſch oder durch die buddhiſtiſchen Legenden veranlaßt halte. Sollte ſie den Inhalt des Kapotavâkya in der Mackenzie Collection, I, 327, bilden? Sie erinnert auch einigermaßen an den Anfang des Râmâyaṇa.

§. 153. Der dritte Rath räth gleichfalls zur Schonung. In der arabiſchen Bearbeitung und bei Somadeva erſcheint ſtatt der letzten beiden nur Ein Miniſter, was viel angemeſſener iſt, da beide in den ſanskritiſchen Texten daſſelbe rathen, und ſicher dem Grundwerke entſpricht. Die griechiſche Uebertragung iſt hier etwas voller als Silv. de Sacy's Text, die lateiniſche Ueberſetzung von Johann von Capua und das Anvár-i-Suhaili, welche ſo ziemlich zuſammenſtimmen. Der Zuſatz wird wol aus einer andern arabiſchen Recenſion herrühren. Die arabiſche Bearbeitung iſt übrigens in dieſem Stadium, ſelbſt in der kürzern Faſſung, beſſer als die ſanskritiſchen, und wol, wie gewöhnlich, treuere Repräſentantin des Grundwerks.

Der Rath erzählt unſere achte Geſchichte: im Koſegarten'ſchen Text, in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften, bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 210; Knatchbull, 237; Symeon Seth, S. 64; Johann von Capua, i., 2; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, N., VIII, 6; ſpaniſche Ueberſetzung, XXXVIII, a.; Doni, 44; Anvár-i-Suhaili, 336; Livre des lumières, 259; Cabinet des fées, XVII, 449. Dieſe Erzählung nahm alſo ſchon in dem Grundwerke dieſe Stelle ein. Sie fehlt aber in den hamburger Handſchriften hier und im Dubois'ſchen Pantſchatantra überhaupt. Dagegen haben die hamburger Handſchriften ſie im vierten Buche (ſ. §. 189). Da dieſes vierte Buch im Grundwerke zur Zeit ſeines Uebergangs nach Perſien erſt Eine eingeſchobene Erzählung hatte (ſ. §. 170 und

178), und kein Grund vorliegt zur Annahme, daß daneben schon zu derselben Zeit eine Recension mit mehr Einschiebungen bestanden hätte, so ist das Wahrscheinlichste, daß sie erst später in das vierte Buch gelangte; ich vermuthe, daß sie dahin durch einen gelehrten Abschreiber gesetzt wurde, welcher das dritte Buch in der Gestalt abschrieb, welche die Grundlage des hamburger Textes bildet (s. §. 138), zugleich aber eine Recension desselben kannte, welche der des Grundwerks, aus dem die arabische Bearbeitung stammt, verwandt war (vgl. §. 158); aus dieser nahm er die achte, elfte und zwölfte Erzählung in das vierte Buch auf, weil dieses damals vielleicht noch in der Gestalt bestand, wo es erst eine einzige Einschiebung hatte (vgl. §. 178), also im Verhältniß zu den drei vorhergehenden fast noch ganz leer war.

Der Hitopadesa hat diese Erzählung nicht, wol aber eine, die mir nur eine lascive Verfeinerung unserer etwas plumpen im Pantschatantra zu sein scheint. Es ist die treffliche, schon §. 124 erwähnte, in Max Müller's Uebersetzung S. 38. Der alte Mann, der die junge Frau heirathet, ist hier geblieben; auch die plötzliche, von dem verliebten Alten ersehnte und kaum gehoffte Umarmung von seiten der Frau, aber sie geschieht nicht aus Furcht vor einem Diebe, sondern an die Stelle von diesem ist viel angemessener ein Liebhaber getreten; mit diesem vertraulich zusammensitzend, sieht sie ihren Mann kommen, eilt sogleich auf ihn zu, packt ihn beim Kopfe, umarmt und küßt ihn, und verschafft auf diese Weise dem Liebhaber Gelegenheit zu entfliehen. Habe ich recht, eine Verfeinerung der Fassung im Pantschatantra darin zu erblicken, so ist sie natürlich später. Diese Fassung ist mit geringer Veränderung schon durch Peter Alfons (Disciplina clericalis, c. XI) nach Europa verpflanzt, natürlich nicht aus dem Hitopadesa, der gewiß auch viele Jahrhunderte später ist, sondern aus irgendeinem, ohne Zweifel arabischen, Werke, in welches sie mittelbar aus demselben übergegangen war, aus welchem sie auch wol der Hitopadesa entlehnt hat. Die Geschichte sieht ganz so aus, als ob sie aus einem Strîveda (Terea veda im Bahar Danush, II, 78), „Frauenveda", stammte. Die vielen europäischen Nachahmungen s. bei

Lancereau zum Hitopadeſa, S. 217; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 76, 3; Schmidt zu Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XI; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 198 der Liebrecht'ſchen Ueberſetzung; vgl. auch noch von der Hagen, Geſammtabenteuer, I, Nr. IX und S. CXII, wo ſie mit einer andern, urſprünglich indiſchen verbunden iſt, welche ich zu Çukasaptati, 1. 2, beſprechen werde. Ferner gehört hierzu: von der Hagen, Geſammtabenteuer, II, Nr. XXXIX, vgl. daſelbſt S. XXXII, wo, minder gut, die §. 57 beſprochene verglichen iſt.

Was die Darſtellungen der Pantſchatantraerzählung betrifft, ſo ſtimmen ſie im weſentlichen überein. Doch iſt die arabiſche gegen das Ende entſchieden beſſer, indem hier der Mann dem Diebe zum Dank für den Genuß, den er ihm verſchafft hat, erlaubt, mitzunehmen, was er will, und die närriſche Strophe 196 (= 192) des ſanskritiſchen Textes fehlt. Damit ſtimmt auch die Faſſung in dem vierten Buche der hamburger Handſchriften, welche ſich dadurch als älter erweiſt. Unter den Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung iſt, wie gewöhnlich, die lateiniſche (Repräſentant der hebräiſchen) die beſte; insbeſondere hat ſie — in Uebereinſtimmung mit der griechiſchen Ueberſetzung, dem Anvár-i-Suhaili und den ſanskritiſchen Texten — den nothwendigen Zug, daß der Kaufmann alt war, welcher in Silv. de Sacy's Recenſion fehlt.

Vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 49, 2, welcher die Nachahmungen anführt.

§. 154. Der vierte Miniſter räth gleichfalls zur Milde, und erzählt die neunte Geſchichte. Sie erſcheint in Koſegarten's Text, in der berliner und in den Wilſon'ſchen Handſchriften, bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 212; Knatchbull, 238; Symeon Seth, S. 64; Johann von Capua, i., 2, b., deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, P., I, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, XXXVIII, a.; Doni, 45; Anvár-i-Suhaili, 338; Livre des lumières, 261; Cabinet des fées, XVII, 451. Sie befand ſich alſo ſchon im Grundwerke. Dagegen fehlt ſie in den hamburger Handſchriften, im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra und im Hito-

padeſa, und wir ſchließen daraus, daß ſie in einer ältern Recenſion noch nicht vorkam.

Die Darſtellungen ſind im weſentlichen identiſch; nur hat die arabiſche im Gegenſatze zu den ſanskritiſchen nur eine Kuh, welche eben vom Mönche nach Hauſe getrieben wird. Dieſe Form iſt einfacher und vielleicht deshalb die ältere.

§. 155. Auch der fünfte Miniſter räth zur Schonung, und erzählt das zehnte Märchen. Dieſes hat der Koſegarten'ſche Text, die Wilſon'ſchen Handſchriften und die berliner; dieſe letzte bricht aber leider zu Anfang deſſelben ab und hat von da an bis zu Ende des dritten Buchs eine Lücke. Da ſie aber bis hierher mit Koſegarten faſt ganz und bezüglich der Anzahl und des Inhalts der Erzählungen mit ihm und den Wilſon'ſchen Handſchriften ganz übereinſtimmt, ſo dürfen wir wol unbedenklich annehmen, daß ſie auch in der Partie, welche folgen würde, wenigſtens in letzterer Beziehung mit ihnen ſtimmen würde. Das Märchen fehlt in den hamburger Handſchriften, bei Somadeva, in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, in der arabiſchen Ueberſetzung und im Hitopadeſa; wir folgern daraus, daß es ein verhältnißmäßig ſpäter Zuſatz iſt.

Eine ältere Form deſſelben iſt wol unzweifelhaft die bei Polier, Mythologie des Indes, II, 271—277 und 290 fg. „Ein König hatte auf der Jagd eine Schlange getödtet; der Vater derſelben, darüber aufgebracht, läßt ſich von ihm in der Milch verſchlingen und er erkrankt dadurch. Die Königin heilt ihn alsdann und erhält die Schätze (gerade wie hier im Pantſchatantra). Dabei wird ſie aber von der Schlange verflucht: «ſie ſolle von ihrem Manne dafür nur Undank und Gleichgültigkeit ernten». Man weiß dem König einzureden, daß ſie eine Zauberin ſei; obgleich ſchwanger, wird ſie von ihm verſtoßen; in der Wildniß gebiert ſie einen Sohn und wird ſpäter von dem Könige zurückgeholt." An die Züge dieſes Märchens klingen manche europäiſche an, doch mehr von allgemein menſchlichen Standpunkten; ſpecieller dagegen das Trinken der Schlange in der Milch und der Ausſatz in Gesta Romanorum, 151; doch wird dieſer hier durch das Trinken ge-

heilt. Es ist nicht unmöglich, daß eine historische Beziehung zwischen beiden Märchen — natürlich durch Vermittelung zwischenliegender orientalischer und vielleicht schon occidentalischer Umformungen — existirt [1]); es wird dies auch dadurch glaublich, daß ein Zug des schon oben (§. 92) erwähnten Märchens bei Basile, Pentamerone, XV, in noch engerer Verbindung damit steht; hier erzählt nämlich ein Fuchs der Prinzessin, wie sie ihren Mann heilen könne, und dies geräth sowol den Vögeln, die das Geheimniß verrathen haben, als dem Fuchs zum Verderben (Basile, übersetzt von Liebrecht, I, 201—203), gerade wie hier beide Schlangen von dem Verrath ihrer Geheimnisse Nachtheil haben. Vgl. bezüglich des Verraths von Geheimnissen durch Thiere auch das gewiß ursprünglich indische Märchen im Ssiddi-kür (die mongolische Vetâlapancavinçati), Nr. 3, bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 204, wo Frösche das Geheimniß verrathen; Grimm, KM., Nr. 107, wo die Krähen verrathen, wie Blindheit geheilt wird; ich will schon jetzt bemerken, daß dieses Märchen buddhistisch und wahrscheinlich durch die Mongolen nach Europa gelangt ist; seine letzt-erreichbare Urform bietet der Dsanglun, Kap. XXXIII, vgl. die Nebenformen bei Grimm, III, 189. 342.

Sonderbar klingt der Anfang des Märchens im Pantschatantra an die Sagen von König Lear und verwandte an; doch ist der Anklang allgemein menschlich, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, LIX fg., insbesondere LXIII.

§. 156. Auch der König stimmt der Ansicht der vier letzten Minister bei. Nun ergreift der erste von neuem das Wort und belegt die Thorheit dieses Beschlusses mit der elften Erzählung. Die Rede ist bei Johann von Capua und im Anvár-i-Suhaili ausführlicher als bei Silv. de Sacy und Symeon Seth, wahrscheinlich der ältesten arabischen Recension treuer.

---

[1]) Vgl. auch Schott, Walachische Märchen, Nr. 4, wo der Stieftochter die Schlange im Wasser gereicht wird und ihr nachher aus dem Munde kommt. Das Märchen gehört zu der Gruppe von Grimm's Allerleirauh, Nr. 65.

Die Erzählung haben Kosegarten, die Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich ursprünglich auch die berliner, s. §. 155), Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 214; Knatchbull, 240; Symeon Seth, 65; Johann von Capua, i., 3, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, P., II, b.; spanische Uebersetzung, XXXVIII, b.; Doni, 47; Anvár-i-Suhaili, 340; Livre des lumières, 264; Cabinet des fées, XVII, 453; endlich auch der Hitopadesa und zwar in dem Buche, welches unserm des Pantschatantra entspricht (Max Müller's Uebersetzung, S. 117). Sie hatte also schon in dem Grundwerke diese Stelle. Dagegen fehlt sie im südlichen (Dubois') Pantschatantra ganz und in den hamburger Handschriften an dieser Stelle; doch erscheint sie in letzteren im vierten Buche (vgl. §. 189); darüber urtheilen wir, wie in Bezug auf die achte, in §. 153.

Was die Darstellung betrifft, so nähert sich die arabische mehr der im Hitopadesa als der im Pantschatantra; doch unterscheiden sie sich ebenfalls. Die unwahrscheinlichste bietet die arabische Bearbeitung und Somadeva, und schon darum ist sie wol die älteste im Pantschatantrakreise. Der Mann liegt unter dem Bette und schläft da ein, während seine treulose Frau die ganze Nacht in den Armen ihres Liebhabers zubringt. Im Schlafe streckt der Mann einen Fuß unter dem Bette hervor. Die Frau merkt es und läßt sich nun von ihrem Liebhaber fragen, wen sie lieber habe, ihn oder den Gatten? Darauf führt sie dann aus, daß selbst die untreue Gattin den Mann lieber habe, und auf diese Worte hin fühlt sich der Mann zufrieden gestellt. Im Hitopadesa ist das Einschlafen des Mannes u. s. w. weggelassen und die Frau bemerkt sogleich, wie im Pantschatantra, ihren Mann; alsdann aber weiß sie auch nur, wie in der arabischen Bearbeitung, von der Liebe zu ihrem Manne zu sprechen. Diesen Darstellungen ganz nahe steht Somadeva; doch hat er den sonderbaren Zug, daß der Mann sich mit seinem Schüler unter das Bett legt; dieser spielt aber alsdann weiter keine Rolle in der Erzählung. Einen solchen unnützen Zug erfindet aber wol niemand dazu, und ich glaube daher, daß er aus einer noch ältern Fassung stammt.

als die ist, welche der arabischen Bearbeitung und dem Hitopadesa zu Grunde liegt. Sollte es nicht in irgendeiner Beziehung auch nach indischem Rechte von Wichtigkeit gewesen sein, den Ehebruch durch einen Zeugen zu constatiren? Im Pantschatantra zeigt die Fassung nun einen weitern Fortschritt von der des Hitopadesa. Die Frau bemerkt den Mann sogleich, und an die Stelle der vagen Lobeserhebung des Gatten tritt die ganz vortreffliche Erfindung in Bezug auf die Mittheilung der Göttin.

Zu dieser Erzählung gehört zunächst Çukasaptati, 24; die Geschichte erweist sich als wesentlich identisch mit der besprochenen, obgleich sie im einzelnen sehr abweicht. Der, wie in dieser, versteckte Mann packt die Frau an den Haaren, so wie der Liebhaber kommt, sie aber, ohne ihre Geistesgegenwart zu verlieren, stellt sich zornig gegen ihren Liebhaber und sagt zu ihm: „Ich habe dir schon heute, als du unter dem Vorwande, eine Schuld einfordern zu wollen, kamst, gesagt, daß mein Mann nicht da ist und daß er, wenn er etwas von dir bekommen hat, es dir geben wird, sobald er kommt. Warum kommst du nun wieder? Hast du etwa gehört, daß er jetzt gekommen, und bist du darum wieder da? Nun ihr beide gegenwärtig seid, macht eure Sache miteinander aus!" Es ist dies eine Nebenform, deren chronologisches Verhältniß zu der besprochenen sich mit Sicherheit wol nicht bestimmen läßt. Theilweise ist sie wol älter; denn die trefflichste Partie der andern ließ sich auch im Pantschatantra als späteste, ziemlich raffinirte Ausspinnung erkennen. Auch diese Umformung scheint mit einer Erzählung der Çukasaptati in Beziehung zu stehen. Hier (in der 20.) liebt eine Frau einen Mann jenseit eines Flusses in einem Dorfe, wo sich ein Tempel des Siva befindet. Ihr Mann paßt ihr auf, als sie zu ihm will; sie erkennt ihn jedoch, füllt ihren Eimer mit Wasser, wäscht das Bild des Gottes und sagt zu der Kupplerin: „Freundin, du sagtest, wenn ich den Gott nicht wasche, so würde mein Mann binnen fünf Tagen sterben; wenn deine Rede nun wahr ist, so möge er noch lange leben!" Der Mann schämt sich seiner Eifersucht und kehrt um. Aus der Uebersetzung der türkischen Bearbeitung des Tûtî-

nâmeh (Roſen, II, 202 fg.) erſehen wir nun, daß auch dieſe Erzählung des Pantſchatantra, etwas verändert, in dieſe übergegangen iſt; ob ſchon aus den indiſchen Quellen des perſiſchen Tûtînâmeh oder erſt aus dem Kalilah und Dimnah, wage ich noch nicht zu entſcheiden. Ueber den Anklang der Geſchichte: De caeco et ejus uxore, in den ſogenannten Collectaneae vgl. man zu Çukasaptati, 28, in einer andern Abtheilung dieſes Werkes.

Vgl. Lancereau zu Hitopadeſa, 235, wo eine Nachahmung von Verboquet erwähnt iſt.

§. 157. Im Anvár-i-Suhaili antwortet die Zopyruskrähe auf des Miniſters Anklage. Dieſer bezichtigt ſie nun aber geradezu des Verraths und erzählt die ſchon (§. 148) erwähnte Fabel „von den Affen und Bären" (worüber a. a. O.).

§. 158. Die Eulen führen nun die Krähe mit ſich fort. Sie ſtellt ſich dankbar und wünſcht ſich zu verbrennen, um als Eule wiedergeboren zu werden. Der erſte Miniſter durchſchaut ihre Verſtellung und erzählt das 13. Märchen. Dieſer Wunſch fehlt in den hamburger Handſchriften, was vielleicht ebenfalls dafür ſpricht, daß ſie hier einen ältern Text, als das Grundwerk zur Zeit der Pehlewiüberſetzung gewährte, repräſentiren (vgl. §. 138).

Dieſes Märchen findet ſich bei Koſegarten, in den Wilſon'ſchen Handſchriften (wahrſcheinlich urſprünglich auch in der berliner, ſ. §. 155), bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung Wolff, I, 219; Knatchbull, 243; Symeon Seth, 68; Johann von Capua, i., 4, b., deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, P., IV, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, XXXIX, a.; Doni, 50; Anvár-i-Suhaili, 355; Livre des lumières, 279; Cabinet des fées, XVII, 466. Es hatte alſo dieſe Stelle ſchon im Grundwerke. Die hamburger Handſchriften haben es dagegen nicht an dieſer Stelle, ſondern im vierten Buche (ſ. §. 189), worüber wir, wie bezüglich der achten und elften Erzählung, urtheilen (§. 153). Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat es gar nicht. Wir ſchließen daraus und aus dem Mangel in den hamburger Handſchriften an dieſer Stelle, daß es in einer ältern Recenſion des dritten Buchs noch gar nicht vorkam (vgl. §. 138). Der Hitopadeſa hat zwar

nicht dieſes Märchen ſelbſt, wol aber ein nahe verwandtes (in M. Müller's Ueberſetzung, S. 154), von welchem weiterhin.

In der Darſtellung ſtimmt Koſegarten's Text, Somadeva und die arabiſche Bearbeitung in allem Weſentlichen überein; Somadeva jedoch mehr mit der arabiſchen, welche zugleich die beſte Faſſung gewährt. In den hamburger Handſchriften dagegen weicht der Eingang ſtark ab und es iſt in ihnen noch eine Erzählung oder vielmehr Legende eingeſchachtelt, welche ſonſt kein Ausfluß zeigt (mitgetheilt im Nachtrage zum dritten Buche). Der Eingang und dieſe Legende, insbeſondere die letztere, tragen ein ſehr alterthümliches Gepräge und ſtammen vielleicht aus einer ältern Recenſion, als die Quelle der Pehlewiüberſetzung. Jener erinnert aber zugleich ſo ſtark an die Verhandlungen des Falken mit Sivi (und anderen, ſ. §. 166) um die Taube, daß man vielleicht auch ſagen kann, er ſei danach hinzugearbeitet; doch iſt er etwas freiſinniger und die Aufopferungsſcene, das Fleiſchabſchneiden, fehlt.

Augenſcheinlich eine nur wenig verſchiedene Form iſt Polier, Mythologie des Indes, II, 571: „Eine Katze fängt eine Maus; eine andere kommt dazu; beide Katzen ſtreiten ſich; dadurch wird es der Maus möglich, halbtodt zu den Füßen eines Riſchi zu entkommen. Dieſer unterbricht ſeine Andacht, um ſie aufzuheben; er findet es aber nicht der Mühe werth, zu dem höchſten Weſen um die Erhaltung eines ſo geringen Geſchöpfs zu beten; er bittet daher Brahma, die Maus in einen Menſchen zu verwandeln, damit ſie von der Gefahr vor der Katze befreit ſei. Sie wird nun, wie im Pantſchatantra, ein Mädchen, von dem Muni erzogen, ſoll heirathen; da fordert ſie einen Gott, deſſen Schönheit, Macht und Stärke nicht ihresgleichen unter den Weſen ſeiner Gattung habe (vgl. die arabiſche Bearbeitung). Der Riſchi ſchlägt nun Mond, Sonne, Wolke, Berg, Maus vor, ähnlich wie im Pantſchatantra. Da erkennt er, daß er Unrecht gehabt, die Ordnung des Schickſals zu ändern, und daß dies Weſen, als Maus geboren, beſtimmt ſei, in ſeiner gegenwärtigen Exiſtenz eine ſolche zu bleiben; er verwandelt ſie daher wieder in eine Maus."

Die Maus flieht hier vor einer Katze und wird verwandelt, um vor der Gefahr, die ihr von der Katze droht, geschützt zu werden. Dies ist der Ring, durch welchen unsere Darstellung sich mit der im Hitopadeśa verbindet. Hier fällt die Maus, wie im Pantschatantra, aus dem Schnabel eines Geiers und wird von einem Weisen aufgezogen; da sieht er, wie ihr von einer Katze Gefahr droht; um sie davor zu sichern, macht er sie ebenfalls zu einer Katze; dann aus demselben Grunde zu einem Hunde, und endlich zu einem Tiger. Der Heilige und die Leute betrachten diesen Tiger — seiner Urgestalt gemäß — nur als eine Maus. Darüber ärgert sich der Tiger; er denkt: „solange der Heilige lebt, wird sich die Sage von meiner ursprünglichen Gestalt nicht verlieren"; er beschließt deshalb, diesen zu ermorden. Der Heilige erkennt aber seine Absicht und verwandelt ihn wieder in eine Maus.

An diese Form, welche in den Hitopadeśa natürlich aus einer ältern Quelle übergegangen ist, schließt sich endlich eine Fassung im Mahâbhârata, XII (III, 515), V. 4254 fg.; denn hier ist es gleich zuerst ein Hund, der, wie im Hitopadeśa, um vor stärkern Thieren geschützt zu werden, erst in einen Panther, dann in einen Leoparden, Tiger, Elefanten, Löwen und endlich in ein fabelhaftes Riesenthier, çarabha, verwandelt wird; dann, da er nun den Heiligen tödten will, zurück in einen Hund. Für die Posteriorität dieser Fassung entscheidet außer dem schon angegebenen Grunde auch die Häufung der Verwandlungen.

Man sieht, diese ganze Reihenfolge beruht auf der Verwandlung der Maus in ein Mädchen. Diese ist aber so wesentlich gleich mit der griechischen Fabel von der in einen Menschen verliebten Katze, welche von Aphrodite in ein Mädchen verwandelt wird, aber, als sie eine Maus sieht, nicht von ihrer Art lassen kann, und darum von der Göttin wieder zu einer Maus gemacht wird (Babr. 32; Fur. 48, Cor. 169, vgl. Fur. N.; Édélestand du Méril, Poésies inédites, 22, Note 2; Robert, Fables inéd., I, 153), daß eine historische Verbindung zwischen beiden unmöglich bezweifelt werden kann. Sie steht im Occident fast ohne

Analogie (vgl. Fur. N. zu 48), während die Verwandlungen von Thieren in Menſchen und umgekehrt den indiſchen Anſchauungen, nachdem ſich der Glaube an die Seelenwanderung geltend gemacht hatte, ſo geläufig iſt und ſo häufig hervortritt, daß ſie hier gar nichts Auffallendes hat; man möchte aus dieſem Grunde gern geneigt ſein, den Indern die Priorität zuzuſprechen, allein die Fabel erſcheint ſchon bei Strattis (Meineke, Fragmenta comicc. graec. ed. minor, S. 441), um 400 v. Chr., alſo zu einer Zeit, wo ſich kaum annehmen läßt, daß eine indiſche Fabel ſchon nach dem Occident gedrungen ſei. Ich wage daher nicht, die griechiſche Faſſung aus der indiſchen abzuleiten; vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 345. Beiläufig bemerke ich, weil es für die Geſchichte der Umgeſtaltung von Fabeln nicht unwichtig iſt, daß die von Weber a. a. O. erwähnte Fabel aus Phaedr. App. Gud., 3 (Ausg. von Burmann, wo man die Note ſehe), wo Jupiter einen Fuchs in ein Mädchen verwandelt und ſich als Bettgenoſſin beilegt, aus Aesop. Fur. 273, Cor. 186, wo er nur prüft, ob er von ſeiner Art laſſen könne, weiter nach Analogie der Katze entwickelt iſt. Der Gedanke des nicht von der Art Laſſens iſt auch in der Fabel vom diebiſchen Ackermann veranſchaulicht, den Jupiter in eine Ameiſe verwandelt, der aber auch als ſolche ſeinen Charakter nicht verändert, Fur. 116, Cor. 108.

Was aber die ſpecielle Ausführung dieſer Fabel betrifft, insbeſondere die Art, wie die verwandelte Maus zu einem Manne kommt, ſo halte ich ſie für rein indiſch; insbeſondere ſehe ich keinen Grund, der Art, wie die gegenſeitige Ueberlegenheit von Sonne, Wolke, Wind, Berg veranſchaulicht wird, ein indiſches Gepräge abzuſprechen. Ich verkenne zwar nicht die von Robert, Fables inédites, S. CCXVII, hervorgehobene Aehnlichkeit mit einer jüdiſchen Sage von Abraham, bei Basnage, Histoire des Juifs, II, 918, und bei Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum (Königsberg 1711), I, 490, aus Schalscheleth hakkabála, Bereschith rabba u. a. (vgl. auch R. Köhler, in Pfeiffer, Germania, II, 481 fg.). Hier heißt es, daß Nimrod dieſem befohlen habe, das Feuer zu verehren; er aber antwortete, warum nicht lieber das Waſſer, da

dieſes das Feuer auslöſcht; darauf verlangte Nimrod, daß er das Waſſer verehre, da ihm dies vernünftiger ſcheine; Abraham aber antwortete, daß es dann angemeſſener ſei, die Wolken zu verehren, da dieſe das Waſſer tragen. Darauf befahl ihm Nimrod, ſich vor den Wolken niederzuwerfen; Abraham aber ſtellte ihm vor, daß alsdann der Wind mehr Anrecht hätte, da er die Wolken zerſtreuen könne. Nimrod forderte nun Verehrung des Windes; auch dieſe verweigerte Abraham, indem er erklärte, daß der Menſch eher einer ſolchen Verehrung werth ſei, da er dem Winde widerſtehe. Als nun Nimrod in Verlegenheit gerieth, ſchloß Abraham: „Warum ſoll man nicht lieber den verehren, welcher den Menſchen, den Wind, die Wolken, das Waſſer und das Feuer geſchaffen hat?“ Allein dieſe Sage iſt auf jeden Fall ſo jung, daß ſie recht gut unter Einfluß unſerer Fabel, die auch von Marie de France (fab. 64) nachgeahmt iſt, geſtaltet ſein konnte; vgl. auch Schott, Walachiſche Märchen, Nr. 38.

Das echt indiſche Gepräge der vorliegenden ergibt ſich auch durch Vergleichung von Harivança, Kap. 169, V. 9623 fg. (Langlois' franzöſiſche Ueberſetzung, II, 180), wo ſich ähnliche Steigerungen finden. Hier bewundert und preiſt Narada die Schildkröte, dieſe aber weiſt Lob und Bewunderung auf die Ganga, dieſe auf den Ocean, dieſer auf die Berge, dieſe auf den höchſten Gott (Pradſchapati Brahman), dieſer auf die Veden, dieſe auf das Opfer, dieſes endlich auf Viſhnu und ſtets mit ähnlichen, von der gegenſeitigen Ueberlegenheit entnommenen Gründen. Steigerungen zwiſchen heilig gehaltenen Gegenſtänden finden ſich auch ſonſt in indiſchen Schriften, ſelbſt eine an unſere Fabel entfernt erinnernde Sage von einem Wettkampf zwiſchen der Weltſchlange, Seſha, und dem Winde, Vâyu, Mackenzie Collection, I, 274; hier ſchlingt ſich Seſha um den Berg Venkata, Sohn des Meru, um ihn feſtzuhalten; Vâyu aber weht ſie ſammt dem Berge nach dem Dekhan. Schließlich die Frage, ob das Verhältniß der Maus zu dem Berge auf mythiſchem Grunde ruht. Aus dem Indiſchen kann ich zwar nichts Entſcheidendes dafür anführen, wol aber deuten deutſche Sagen darauf, vgl. Mannhardt, German. Mythen-

forschungen, S. 79. Dann ruht selbst das harmlose parturiunt montes etc. auf einem tiefern mythischen Grunde.

An unsere Fabel schließt sich „der Kater, der die Sonne freien will", Grimm, Altdeutsche Wälder, III, 195; Reineke Fuchs, CCXXXI, Note. Nachahmung bei Lafontaine, IX, 7; Simrock, Amelungenlied, I, 263.

§. 159. Die Zopyruskrähe installirt sich am Thore der Eulenburg, wird gepflegt und geehrt. Der erste Minister macht noch einen Versuch, seinen Herrn von seiner Thorheit zu überzeugen, und erzählt die 13. Erzählung. Die Installation am Thore haben auch die hamburger Handschriften, aber nichts von der Pflege: die letztere dagegen haben Somadeva und — jedoch nur bis zum Wiederwachsen der Flügel — die arabische Bearbeitung, während sie nichts von der Installation am Thore haben. Diese ist augenscheinlich ein Raffinement, und demnach wahrscheinlich später; sie kann daher gegen meine Vermuthung über das höhere Alter des hamburger Textes (§. 138) geltend gemacht werden; dagegen läßt sich jedoch einwenden, daß sie in diesen vielleicht durch Einfluß der andern Recension eindrang.

Die 13. Erzählung haben Kosegarten, die Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich ursprünglich auch die berliner, s. §. 155). Sie fehlt aber in den hamburger Handschriften, bei Somadeva, Dubois, in der arabischen Bearbeitung und im Hitopadesa. Sie ist also ein später Zusatz.

Was die Fabel anbetrifft, so haben sich Wagner und Weber (s. Indische Studien, III, 340) bewogen gefunden, eine engere Beziehung zwischen ihr und der goldene Eier legenden Henne anzunehmen, Babr. 123; Aesop. Fur. 153, Cor. 136, und wesentlich identisch Fur. 47, Cor. 24; Syntipas, von Matthäi, 27. 42; Loqman, 12 (vgl. Robert, Fables inédites, I, 334, und Weber, a. a. O., 341). Wäre ein historischer Zusammenhang zwischen beiden unabweisbar, dann würde auch ich, wie Weber, dafür stimmen, daß wenigstens die hier im Pantschatantra vorliegende Fassung nicht Mutter, sondern nur Tochter der griechischen Fabel sein könne. Allein ich finde die Aehnlichkeit zwischen beiden so gering, daß

mir ein historischer Zusammenhang gar nicht wahrscheinlich scheint. Sie besteht in nichts weiter, als daß von beiden Vögeln Gold ausgeht; die Art, wie dies geschieht, ist in beiden Fabeln ganz verschieden und im übrigen ist zwischen ihnen auch nicht die geringste Aehnlichkeit mehr. Das Streben nach Gold ist aber etwas so allgemein Menschliches, daß die Sucht, es entstehen zu lassen, selbst auf viel ähnlichere Weisen hätte führen können, ohne daß es nothwendig wäre, einen historischen Zusammenhang anzunehmen. Die Entstehung im Ei beruht wol auf der gelben Farbe des Dotters; ebenso die indische, durch Excremente, wol vorwaltend; doch mag auch die Verachtung gegen das Gold, welche sich hier mit der Sucht danach verbindet, von Einfluß gewesen sein. Die Auffassung der Entstehung durch Excremente, welche hier erscheint, steht übrigens nicht allein in Indien. In einem buddhistischen Märchen (Dsanglun, 359) erscheint „ein goldkackender und goldharnender Elefant". Bei der Behandlung der fünften Erzählung der Vetâlapancavinçati hoffe ich zeigen zu können, daß daher der goldkackende Esel u. s. w. bis zum Dukatenscheißer herab stammt (Pentamerone, I; Grimm, KM., 36; Wenzig, Westslawische Märchen, I, 104), während sich die goldkackende Gans, Pentamerone, XLI, wol als eine dadurch herbeigeführte Umgestaltung der äsopischen Fabel ins Märchenhafte erkennen läßt (vgl. auch Liebrecht zu Dunlop, 517, und zum Pentamerone, II, 260, und in Pfeiffer, Germania, III, 2, S. 297). Wie Goldercerniren, so kommt auch Goldspeien im Indischen vor, und auch diese Analogie spricht für die Ursprünglichkeit des indischen Märchens. Das Goldspeien erscheint bei Suvarnashthivin („Goldspeier"), Sohn des Königs Srindschaja (Mahâbhârata, XII [III, 405], V. 1111 fg.), und in der mongolischen Recension der Vetâlapancavinçati, dem Ssiddi-kür, zweite Sage; ob damit das Speien von edeln Gegenständen in den occidentalischen Märchen, Grimm, KM., 13 (vgl. Pentamerone, XXX; Grimm, III, 23; Mannhardt, Germanische Mythenforschung, 430), in historische Verbindung zu setzen ist, wage ich nicht mit Entschiedenheit zu behaupten; auch weiß ich noch nicht gewiß, ob der Vater des Suvarnashthivin mit dem

in den Veden erſcheinenden Srindſchaya zu identificiren iſt; es werden mehrere Könige dieſes Namens erwähnt. Das „aus dem Munde Fallen von Roſen und Jasmin beim Lachen", Pentamerone, IV, 7, von Liebrecht, II, 84; vgl. Mannhardt, Germaniſche Mythenforſchung, 431, erhält jetzt ſein Analogon im türkiſchen Tûtînâmeh, überſetzt von Roſen, II, 74, in der Bearbeitung des indiſchen Märchens der Çukasaptati, 5 fg., vgl. die buddhiſtiſche Sage von Utpalagandha bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 286.

Wie die vorliegende Fabel mit einer im Tûtînâmeh (Iken, VII, 46; Roſen, Papagaienbuch, I, 137) theilweiſe in Verbindung gerathen iſt, iſt ſchon oben (§. 87) angedeutet. Im Tûtînâmeh kommt der Vogel, wie im Pantſchatantra, zum König und entflieht wieder; er kommt aber mit ſeinem freien Willen, um dem Jäger dafür, daß er ſein Leben geſchont hat, Schätze zu verſchaffen. Er erinnert hiermit an das ſchätzeſpendende Vögelchen, §. 104, S. 291, in Kalilah und Dimnah Kap. 18; Wolff, II, 119; Knatchbull, 364; Anvár-i-Suhaili, 645, und, ſo wie ſich von der Darſtellung im Tûtînâmeh mit Sicherheit ergab, daß ſie aus Indien ſtammt, ſo glaube ich auch von dieſem denſelben Urſprung vermuthen zu dürfen. Denn als hier die Vögel die Schätze zeigen, fragt der Befreier: „Wie konntet ihr einen Schatz ſehen, da ihr das Netz nicht ſahet?" Sie antworten: „Der göttliche Beſchluß habe ihre Augen vom Netz abgewendet, laſſe ſie aber den Schatz erblicken", und in der Nachahmung dieſer Fabel im Anvár-i-Suhaili, S. 149 (vgl. §. 77), „gegen das Schickſal hilft keine Vorſicht". Dieſe Worte erinnern ſo ſehr an Pantſchatantra, II, Str. 19, und das daſelbſt Vorhergehende, daß ich glaube, daß die Fabel damit im Zuſammenhange ſteht und demnach indiſch iſt. Die erwähnte Nachahmung findet ſich Anvár-i-Suhaili, 147; Livre des lumières, 114; Cabinet des fées, XVII, 284.

An die Darſtellung, welche im Tûtînâmeh hervortritt, ſcheint ſich mir die Fabel vom Vögelchen, welches ſein Leben durch Sprüche rettet, zu ſchließen. Auch hier entläßt der Jäger das ſchon gefangene Vögelchen; anſtatt aber durch wirkliche Schätze den Jäger

zu belohnen, gibt es ihm bloße Vorſpiegelungen. Die Art der Faſſung iſt beeinflußt von der mehrfach hervortretenden Werthſchätzung von Sprüchen (vgl. §. 127). Dieſe Fabel findet ſich zuerſt in Barlaam und Joſaphat bei Boiſſonade, Anecdota, IV, 79; dann bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XXIII; Bartan, XIII; Le Grand d'Auſſy, III, 119; Simchoth hanefesh, Bl. 42b; vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons a. a. O., Wiener Jahrbücher, XXVI, 26—34; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 74; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 71, 11; Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 144—146.

§. 160. Als der erſte Miniſter auch dieſe Warnung unbeachtet ſieht, wendet er ſich an ſein ſpecielles Gefolge und fordert daſſelbe auf, die dem Verderben verfallene Burg zu verlaſſen und mit ihm anderswohin zu ziehen; vgl. die Schnepfe in der buddhiſtiſchen Fabel §. 113. Bei dieſer Gelegenheit erzählt er die 14. Fabel.

Dieſes ganze Stadium fehlt in der arabiſchen Bearbeitung, bei Somadeva und Dubois. Dagegen haben es der Koſegarten'ſche Text (wahrſcheinlich auch die Wilſon'ſchen Handſchriften, da ſie die Erzählung haben, und urſprünglich auch die berliner, ſ. §. 155) und die hamburger Handſchriften. Auf jeden Fall können wir aus jenem Mangel folgern, daß es eine ſpätere Ausſpinnung iſt; dieſe Folgerung ſpricht aber auch wieder gegen die oben §. 138 (vgl. §. 159) gehegte Vermuthung; doch läßt ſich auch hier annehmen, daß es erſt nachgehends durch Einfluß einer andern Recenſion in die hamburger Handſchriften eingeſchoben wäre, und dafür ſpricht in dieſem ſpeciellen Falle der Umſtand, daß ſich der Text der hamburger Handſchriften hier dem Koſegarten'ſchen aufs ſtärkſte nähert, während er ſowol vor als hinter dieſem Stadium faſt ebenſo ſtark abweicht, ſodaß es in der That ausſieht, als ob er aus einer mit dem Koſegarten's weſentlich identiſchen Handſchrift in den Urtypus der hamburger eingeſchoben wäre.

Wie das ganze Stadium, ſo fehlt natürlich auch die 14. Erzählung in der arabiſchen Bearbeitung, bei Somadeva und Dubois, und iſt alſo ſpäter eingeſchoben. Sie erinnert auffallend

ſtark an Aesop. Fur. 91, Cor. 137, wo ſich der alte Löwe krank ſtellt und die Thiere, die ihn beſuchen, frißt, der Fuchs aber, da er wol hineinführende, aber keine herausführende Spuren ſieht, draußen ſtehen bleibend, ſeine Frage ſtellt (vgl. auch Syntipas, von Matthäi, 38; Loqman, 38; Bartan, 3). Dieſe Fabel kennt ſchon Plato (Alcibiad., I, 123). Es iſt demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, daß die griechiſche Faſſung das Original iſt; im Pantſchatantra iſt ſie, wie ſo oft, raffinirt. Eine wenig abweichende Form bietet die türkiſche Bearbeitung des Tûtînâmeh, Roſen, II, 125; ſie ſtand alſo wahrſcheinlich auch in deren perſiſchen Vorgängern und wird wol aus derſelben indiſchen Quelle ſtammen, aus welcher ſie auch in das Pantſchatantra hinübergenommen ward.

§. 161. Bei Somadeva folgt nun ein beſonderes Stadium, welches in weiter keinem der bisher bekannten Ausflüſſe des Grundwerks reflectirt wird. Die Zopyruskrähe verſpricht dem Eulenkönig, die Krähen in ſeine Hände zu liefern, und erhält auf dieſe Weiſe die Möglichkeit, zu dem Krähenkönige zu gelangen und ihm mitzutheilen, daß alles zur Vernichtung der Eulen bereit ſei und wie ſie bewerkſtelligt werden ſolle. In der arabiſchen Bearbeitung und bei Dubois geht ſie ohne weiteres zu dem Krähenkönige; bei Roſegarten und in den hamburger Handſchriften wartet ſie den Aufgang der Sonne ab, wo die Eulen nicht ſehen können. Man ſieht, daß ſpäter die momentane Entfernung des Verräthers motivirt werden zu müſſen ſchien; ob nun jene weitläufigere Motivirung bei Somadeva aus irgendeiner uns noch unbekannten Recenſion des Pantſchatantra entlehnt oder von Somadeva ſelbſt hinzuerfunden iſt, wage ich nicht zu entſcheiden, doch iſt mir letzteres kaum wahrſcheinlich.

§. 162. Die Eulen werden in ihrem Neſte verbrannt; ſo in allen uns bekannten Ausflüſſen des Grundwerks. In Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvâr-i-Suhaili findet ſich hier ein Zug, den weder die griechiſche Ueberſetzung, noch die des Johann von Capua hat und der auch in den ſanskritiſchen Texten fehlt; nämlich daß die Krähen das Feuer bei einer Hirtenſtation finden,

Wolff, I, 232; Knatchbull, 246; Anvár-i-Suhaili, 358. Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß er erst ein verhältnißmäßig späterer Zusatz ist und dem ältesten Texte der arabischen Uebersetzung nicht angehörte. Irgendeinem Abschreiber schien es unwahrscheinlich, daß die Krähen so mir nichts dir nichts zu Feuer kommen. Das Grundwerk hat sich im Sinne der wahren Thierfabel um solche Unwahrscheinlichkeiten nicht gekümmert.

Das Anzünden des Eulennestes hat eine so starke Aehnlichkeit mit der griechischen, schon in §. 58 erwähnten Fabel, daß wir es unmöglich davon trennen können. Da diese schon Aristophanes, Aves, 652, kennt, so ist ihr die Priorität zuzusprechen, und wir dürfen mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie in Indien durch den Einfluß der indogriechischen Königreiche bekannt geworden war und zur Ausspinnung des Rahmens dieses Buches benutzt ward.

§. 163. Bei Dubois endet das Buch hiermit und es wird nur noch hinzugefügt, daß die Krähen nun friedlich und glücklich lebten. In den hamburger Handschriften, sowie auch bei Kosegarten und in der arabischen Bearbeitung (auch angedeutet bei Somadeva) folgt eine lange Unterhaltung der Zopyruskrähe mit dem Krähenkönige. Diese Unterhaltung stimmt im wesentlichen überein; im einzelnen geht sie aber sehr auseinander. Ein Hauptunterschied besteht darin, daß die hamburger Handschriften gar keine Geschichte in sie verwebt haben, die arabische Bearbeitung dagegen und Somadeva, sowie der Kosegarten'sche Text, die Wilson'schen Handschriften (ursprünglich wol auch die berliner, s. §. 155) unsere 15., und Kosegarten's Text und die Wilson'schen Handschriften (ursprünglich wol auch die berliner, s. §. 155) außerdem noch die 16. Daß wir demnach annehmen dürfen, daß beide erst nach und nach hinzugekommen sind, bedarf wol keiner Bemerkung mehr. Die hamburger Handschriften würden also in dieser Beziehung eine noch ältere Recension repräsentiren als die arabische Bearbeitung, was für meine Vermuthung in §. 138 spricht, der Kosegarten'sche Text u. s. w. dagegen eine jüngere. Doch ist zu bemerken, daß bezüglich des Rahmens der Kosegarten'sche Text

u. ſ. w. mehr mit der arabiſchen Bearbeitung ſtimmt, als die hamburger Handſchriften. Beides erklärt ſich wol zunächſt dadurch, daß der Koſegarten'ſche Text in dieſem dritten Buche faſt ganz mit der berliner Handſchrift ſtimmt, nicht aber mit den hamburgern. Wir ſahen aber, wie auch im erſten und zweiten Buche die berliner Handſchrift bezüglich des Rahmens ſtark mit der arabiſchen Bearbeitung ſtimmte, bezüglich der eingeſchobenen Erzählungen aber noch viel ſtärker von ihr abwich.

§. 164. Die 15. Erzählung findet ſich alſo in allen uns zugänglichen Ausflüſſen des Grundwerks, außer den hamburger Handſchriften und Dubois; in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 226; Knatchbull, 250; Symeon Seth, 70; Johann von Capua, i., 6; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, Q., I; ſpaniſche Ueberſetzung, XL, b.; (bei Doni fehlt ſie;) Anvár-i-Suhaili, 361; Livre des lumières, 283; Cabinet des fées, XIII, 467; ferner auch im Hitopadeſa, IV, 12. Erzählung (bei Max Müller, Ueberſetzung, 172), vgl. Lancereau zu der franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 254.

Dieſe Fabel liegt, ihrem Grundgedanken nach, im Kreiſe derer, wo ſich altersſchwache oder kranke Thiere (vgl. §. 60 und in §. 160 die occidentaliſche „vom kranken Löwen" u. a.) durch Liſt oder Heuchelei ihre Nahrung verſchaffen, und konnte ſich mit Leichtigkeit als eine Nebenform derſelben ſelbſtändig ausbilden. Allein das Perſonal derſelben — die Schlange und die Fröſche — und die Vernichtung von jenen durch dieſe, erinnert ſo ſehr an die ſchöne äſopiſche Fabel von den Fröſchen, die einen König haben wollen, Aesop. Fur. 37, Cor. 167; Phaedr., I, 2 u. ſ. w.; ſ. Robert, Fables inédites, I, 181—184, daß man ſchon darum vermuthen darf, daß ihre beſtimmte Geſtaltung durch ſie veranlaßt iſt (vgl. auch Weber, Indiſche Studien, III, 346). Dieſe Vermuthung erhält eine Stütze dadurch, daß wir die erſte des vierten Buchs (§. 186) wol entſchieden als eine raffinirte Umformung der occidentaliſchen anſehen dürfen; denn dadurch wird deren Bekanntſchaft in Indien erwieſen. Dafür ſpricht auch die Ausführung der vorliegenden Fabel, die ſich zwar vorzüglich an I, 7,

schließt, mit welcher sie den Grundgedanken gemein hat, jedoch auch deutlich an IV, 1, erinnert, sodaß sie fast wie eine in einen andern Gedankenkreis gezogene Nebenform derselben aussieht.

§. 165. In die 15. Erzählung ist die 16. eingeschoben (s. §. 163). Sie fehlt in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva, Dubois und in den hamburger Handschriften, ist also unzweifelhaft ein später Zusatz. Sie gibt sich deutlich als eine schöne Nebenform der §. 157 erwähnten 20. Erzählung der Çukasaptati zu erkennen. Die List des Mannes, statt der Göttin zu antworten, hat ihre Analogie in der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapancavinçati, im Ssiddi-kür, XI, vgl. auch Grimm, KM., Nr. 139, „dat Mäken von Brakel", und dazu III, 221. Die Erzählung im Ssiddi-kür ist nur eine Nebenform, wahrscheinlich jedoch die ältere (s. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 170 fg.) von Somadeva, XV, 30 fg., Uebersetzung, S. 68, und erweist sich dadurch als entschieden indisch, war also höchst wahrscheinlich ein Bestandtheil der buddhistischen Recension der Vetâlapancavinçati (s. a. a. O.). An sie schließt sich Barßißa in den Vierzig Vezieren, übersetzt von Behrnauer, S. 145; Tausendundein Tag, X, 297; Cabinet des fées, XVI, 149; auch ist sie nach Europa übergegangen und erscheint hier als Conte devote, Méon, Fabliaux, II, 362; Le Grand d'Aussy, IV, 134 fg., insbesondere 147, vgl. auch III, 83 fg.; daran wiederum Boccaccio, III, 10; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 174, 2; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, 412 und Anm. 486; Keller, Li Romans, CLXX; Dyocletian, 51, und Genaueres in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati in einer andern Abtheilung dieses Werks.

Eine auffallende Aehnlichkeit mit dieser 16. Erzählung des Pantschatantra hat die 51. in Pröhle, Kinder- und Volksmärchen (Leipzig 1853). Auch hier will eine Frau ihren Mann blind machen; glaubt es ebenfalls durch Speisen zu erreichen, und der Mann stellt sich ebenfalls blind. Als ihn die Frau aber ins Wasser stoßen will, tritt er zurück, sodaß sie selbst hineinfliegt.

Ich vermuthe faſt, daß wir noch Mittelglieder finden werden, die uns entſchieden berechtigen, dieſe Erzählung aus der indiſchen hiſtoriſch abzuleiten.

§. 166. Von der Faſſung dieſes Buchs im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra habe ich wegen ihrer ſtarken Abweichung kaum Notiz nehmen können. Der Vollſtändigkeit wegen darf ich ſie jedoch nicht übergehen und will ſie wenigſtens kurz berühren. Der Grund der Feindſchaft zwiſchen den Eulen und Raben (ſo nennt auch Dubois die Krähen, vgl. §. 135) iſt hier nicht als Epiſode erzählt, ſondern mit vielem Geſchick als Anfang der Rahmengeſchichte. Der Eulenkönig will ſich zum König aller Vögel ſalben laſſen. Der König der Raben ſieht die Gefahr, welche ihnen dadurch von ihrem erblichen Feinde droht. Er berâth darüber mit ſeinen Miniſtern. Der eine von dieſen denkt ſogleich an einen Plan, ſämmtliche Eulen auszurotten, und begibt ſich zu dem Eulenminiſter, theilt dieſem ſeine Unzufriedenheit über ſeine Stellung bei dem Rabenkönig mit und ſeinen Wunſch, in den Dienſt des Eulenkönigs zu treten. Der Eulenminiſter, welcher ihm nicht traut, ſucht ihn von dieſem Wunſche abzubringen, tadelt den Charakter des Eulenkönigs, nennt ihn einen Heuchler und erzählt zum Beleg der für ihn dadurch entſtehenden Gefahr die einzige Erzählung, welche dieſe Recenſion mit den übrigen gemein hat, unſere zweite (Dubois, S. 152, vgl. §. 138. 144). Der Rabenminiſter gibt nun die Abſicht, in den Dienſt des Eulenkönigs zu treten, auf, ſucht aber den Eulenminiſter zu bewegen, ſelbſt dafür thätig zu ſein, daß eine Eule, wie er ſie ſchildert, nicht König der Vögel wird. Dann kehrt er zurück zu dem Rabenkönig. Der Eulenminiſter findet den Rath des Rabenminiſters beherzigenswerth und beſtimmt den König, noch Geduld zu haben. Da zeigt ein anderer Miniſter dieſem an, daß ſein erſter Miniſter ihn verrathe, in Correſpondenz mit dem Rabenminiſter ſtehe und gegen ſeine Krönung intriguire. Der König will dieſen tödten; dies widerräth jedoch der Denunciant, „er möge ſeine Feinde nicht jetzt vermehren, ſondern die Beſtrafung bis nach Vernichtung der Raben aufſchieben". Nun greift der Eulenkönig, wie in den übrigen

Recenſionen zu Anfang, die Raben plötzlich an und tödtet deren viele.

Man ſieht, der Anfang iſt in ein mit Geſchick bearbeitetes politiſches Intriguenſtück verwandelt, welches indiſche Verhältniſſe kurz, aber wahr und lebendig ſchildert.

Nun berathen die Rabenminiſter. Der zweite iſt für Kampf und erzählt als Beleg (Dubois, S. 161) die Sage, wie, als das Meer gequirlt ward, um den Unſterblichkeitstrank zu gewinnen, die Dämonen Rahu und Ketu unerwartet ebenfalls davon tranken, aber von Sonne und Mond verrathen wurden, wie ſie nun Viſhnu zwar nicht tödten konnte, aber in Planeten verwandelte, als welche ſie fortan mit unauslöſchlichem Haſſe Sonne und Mond verfolgen und deren Eklipſe bewirken. Dieſe Erzählung iſt eine in den epiſchen Gedichten mehrfach vorkommende und im einzelnen variirende, weſentlich aſtronomiſche Sage, vgl. Vishnu-Purâṇa, 75, und dazu Wilſon, S. 77. 78, wo ſich die Stellen finden, zu denen man Bhâgavata-Purâṇa, VIII, 7 fg., insbeſondere IX, 24 füge.

Wie in den übrigen Recenſionen, wendet der Rabenminiſter nun die Zopyrusliſt an. Auch hier berathen die Eulenminiſter, was man mit ihm machen ſolle. Da erzählt einer, der zur Vorſicht räth (S. 166 als dritte Erzählung), „die fette und die magere Kuh". Eine Kuh wird fett und ſtark, weil ſie umherläuft; eine magere ſchwache will es ihr nachthun, geht mit ihr; allein der Herr des Feldes, auf welchem ſie freſſen, ſieht und verfolgt ſie. Die ſtarke Kuh kann entfliehen, die ſchwache aber wird gefangen, durchgeprügelt und bei ihrem Herrn verklagt, welcher, um ähnliche Unannehmlichkeiten zu verhüten, ihr einen großen Klotz an den Hals bindet. Die Fabel erinnert an manche ähnliche (§. 19, 3. 76); der letzte Zug macht aber höchſt wahrſcheinlich, daß ſie eine ſchlechte Nebenform von V, 7 (§. 207) iſt, vielleicht ihrer Unförmlichkeit wegen die ältere, die durch Einfluß der griechiſchen (ſ. a. a. O.) erſt umgewandelt ward.

Ein anderer räth zu Mistrauen und erzählt die ſchon oben §. 106 beſprochene Erzählung, „König, Affe und Dieb" (Dubois, S. 169 als vierte).

Derſelbe erzählt dann ferner (Dubois, 171, als fünfte) „Gärtner und Affe". „Ein Gärtner ſucht durch Liſt Affen aus ſeinem Garten zu ſcheuchen; da nichts helfen will, legt er ſich wie todt auf die Erde, in der einen Hand Reis, in der andern einen Stock; die Affen kommen näher, als ſie aber den Stock ſehen, ſagen ſie: «Was iſt das? ein Todter mit einem Stocke! Das iſt eine Liſt», und laſſen ſich nicht anführen."

Ein anderer Rath iſt für Gnade und erzählt (S. 173 als ſechste) eine, wie ſchon §. 152 bemerkt, unſerer ſiebenten analoge Erzählung, welche auch in der berliner Handſchrift angedeutet wird in einer Strophe, die im Koſegarten'ſchen Texte nicht erſcheint und hinter deſſen 199. ſteht. „Indra, um einen mitleidigen König zu prüfen, verwandelt ſich in einen Falken und verfolgt eine Taube, die ſich zu dem König flüchtet; der Falke fordert ſie als ſeine Nahrung ungefähr gerade ſo, wie in unſerer 12. Erzählung nach der hamburger Faſſung die Maus gefordert wird (ſ. §. 158 und Nachtrag zu der Ueberſetzung des dritten Buchs). Der König, um ſie zu retten, will ihm von ſeinem eigenen Fleiſche ſo viel geben, als die Taube wiegt (vgl. §. 71, S. 216, Froſch und Schlange); ſie wird in eine Wagſchale gelegt, das Fleiſch, welches er ſich abſchneidet, in die andere; allein alles, was er ſich abſchneidet, wiegt nicht die Taube auf; zuletzt wirft er ſich ſelbſt hinein; da iſt Indra überzeugt, nimmt ſeine wahre Geſtalt an und überhäuft den König mit Wohlthaten und Lobſprüchen." Dieſelbe Sage wird einmal von Vriſhadarbha, dem Sohne des Sivi (Vishṇu-Purâṇa von Wilſon, 444), erzählt, Mahâbhârata, XIII (IV, 72), V. 2046 fg., einmal von Uçînara, dem Vater des Sivi (Vishṇu-Purâṇa, 444), Mahâbhârata, III (I, 588), V. 10557, und endlich von Sivi ſelbſt, Mahâbhârata, III (I, 683), V. 13273. 13808; XIV (IV, 370), V. 2790, vgl. Râmâyaṇa, II, 12, 40; Somadeva, VII, 88, Ueberſetzung S. 28; im Mârkâṇḍeya-Purâṇa, III, 15 fg. wird ſie, etwas variirt, von einem Muni Vipulaſvat erzählt.

Schon dieſe Art der Aufopferung, die in den buddhiſtiſchen Legenden eine Unzahl von Analogien hat, würde es wahrſcheinlich

machen, daß wir hier eine zunächſt und auch wol urſprünglich buddhiſtiſche Legende vor uns haben; es wird aber dadurch zur Gewißheit, daß ſie ſich augenſcheinlich an Sivi lehnt und in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 117, ausdrücklich geſagt wird, daß Gautama-Buddha in einer ſeiner frühern Exiſtenzen als Sivi ſein Fleiſch dem Sperber gegeben habe, und ſo findet ſie ſich denn auch im Dſanglun, Ueberſetzung S. 17. 18 (vgl. auch Spence Hardy, Eastern monachism, S. 277, wo ebenfalls von Śâkyamuni's Exiſtenz als Sivi die Rede iſt, und Köppen, Religion des Buddha, 323. 324). Die Maſſe der buddhiſtiſchen Legenden von derartigen Aufopferungen von Menſchen und Thieren läßt ſich hier nicht durchnehmen; ich beſchränke mich hier nur auf Nachweiſung der mir bekannt gewordenen; ſo wirft ſich Buddha einer Tigerin vor (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 92, vgl. Dſanglun, Ueberſetzung S. 23); gibt als Sivi dem als blinder Bettler zu ihm kommenden Śakra ſeine Augen (Spence Hardy, Eastern monachism, 277); opfert ſich als Hirſch (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 337); ein König opfert ſich als Fiſch (Dſanglun, 215. 216); läßt ſich die Adern öffnen (Dſanglun, 65); opfert ſeine Augen (Dſanglun, 295, vgl. Râmâyana, II, 12, 40); ſeinen Kopf (Dſanglun, 176 fg.); dieſer Zug iſt, wie ſo viele andere Arten der Selbſtaufopferung, auf Vikramâditya (vgl. Siṅhâsana-dvâtriṅçat, bengaliſche Bearbeitung, Erzählung 6. 7. 17. 27) übertragen und, in Verbindung mit dieſem, auch in Nachſchebi's Tûtînâmeh übergegangen (ſ. Touti nameh von Iken, S. 213, und vgl. die 6. Erzählung in dem von Kâdiri, ebend. S. 41, und türkiſche Bearbeitung, Roſen, I, 168); in der Bhaktimâlâ iſt derſelbe Zug auf Śaṅkarâcârya übertragen (Garcin de Taſſy, Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, III, 46). In einer ſüdindiſchen Legende nimmt der Opferer ſeine Augen heraus und ſteckt ſie in die Augenhöhle einer Statue (Mackenzie Collection, II, 5); es erinnert dies mich ſtets an Gesta Romanorum, c. 76,

und das ſich daran ſchließende Märchen, Grimm, KM., Nr. 118, ſammt Zubehör, Grimm, III, 197, und ich möchte faſt glauben, daß wir noch einmal ein Glied finden, wodurch wir berechtigt werden, zwiſchen ihnen eine hiſtoriſche Verbindungslinie zu ziehen; Fiſche, die ſich opfern (Dſanglun, 206); ein Kuntathier, welches ſich opfert (Dſanglun, 105); ein Haſe (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 375; Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 309; Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, III, 204); vgl. auch §. 61, Mémoires sur les contrées occidentales etc., I, 140. 154; Upham, Sacred and historical books etc., I, 284. An die buddhiſtiſchen lehnen ſich auch die ähnlichen nicht-buddhiſtiſchen, wie z. B. im Çiva-Purâṇa, c. 64, wo ſich eine Gazelle und ihre Familie des Jägers Kindern zur Speiſe verſprochen haben und ihr Wort halten (Ancient Indian literature illustrative of the As. res. of the As. Soc. in Bengal, London 1809). Eine urſprünglich buddhiſtiſche Aufopferung iſt auch die des Dſchimutavahana (Sómadeva, XXII, Ueberſetzung S. 118), wie ſchon aus ſeiner Bezeichnung als Bodhiſattwa (Somadeva, XXII, 35), aus dem ganzen Charakter der Geſchichte und aus ihrem Vorkommen in der urſprünglich buddhiſtiſchen Vetâlapancavinçati (in der Vrajabearbeitung XV, in der tamuliſchen IX, bei Lancereau, Journal asiatique, 1852, XIX, 332, im Ssiddi-kür iſt Nr. II theilweiſe verwandt) gefolgert werden darf. Auch gehört hierher die ſüdindiſche in der Mackenzie Collection, II, 6, wo Siva den Siriâla prüft, indem er Fleiſch von deſſen Familie fordert; er opfert darauf ſeinen Sohn, der aber wieder auflebt (theilweiſe in demſelben Kreiſe bewegt ſich die erwähnte Legende von Vipulaſvat im Mârkâṇḍeya-Purâṇa, III, 15 fg.).

Dieſe und auch, wenn ich mich nicht irre, noch andere und ähnliche Arten von Selbſtaufopferung bilden einen ſo weſentlichen Beſtandtheil der religiöſen Anſchauungen der Buddhiſten (in denen die indiſche Conſequenz, die ſich nicht eher beruhigt fühlt, als bis ſie jeden Gedanken ad absurdum geführt hat, am grellſten her-

vortritt), daß ſie förmlich in ein Syſtem gebracht ſind: die erſte Rubrik bildet das Hinopfern von Augen, Fleiſch und Blut; die zweite das von Weib und Kind, Pferden, Sklaven u. ſ. w.; die dritte das von Dingen, welche den Verluſt des Lebens involviren (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 102. 103).

Wenn man die verſchiedenen, zu der Erzählung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra gehörigen Formen durchlieſt, ſo ſieht man, daß ſie mit einer Art raffinirter religiöſer Wolluſt in dem Abſchneiden und Abwägen des Fleiſches gewiſſermaßen ſchwelgen; ſo z. B. tritt uns in einer, um dieſe noch hinzuzufügen, welche Schmidt in der Vorrede zum Dſanglun, S. XXVIII fg. mittheilt, folgende, recht berechnet und raffinirt grelle Aufopferung entgegen. „Ein König muß fliehen und verſieht ſich für die Dauer ſeiner Reiſe — auf welcher er vorausſichtlich ſieben Tage zubringen zu müſſen glaubt — mit Proviant; allein wider Erwarten begleiten ihn auch ſeine Frau und ſein Sohn auf der Flucht und zugleich verfehlt er den kürzern Weg, für welchen er ſich eingerichtet hatte, und geräth auf einen längern von zwölf Tagen. Infolge dieſer Misverhältniſſe geht der Proviant ſchon nach wenig Tagen aus. In der Noth bittet nun der Sohn, ihm ſein Fleiſch ſtückweiſe vom Leibe zu ſchneiden; «ſtückweiſe», denn ſonſt würde es, wie er wohlbedächtig hinzufügt, in der Sonnenhitze raſch verderben. Dies geſchieht denn auch; zuletzt, da der Sohn vor Erſchöpfung nicht weiter gehen kann, bittet er, alles übrige Fleiſch ihm noch abzuſchneiden; dieſes theilen ſie dann in drei Theile, von denen ſie einen dem Sohne zurücklaſſen und zwei für ſich mitnehmen."

Bei der ungeheuern Verbreitung des Buddhismus mußten dieſe Legenden, die zu ihren heiligſten gehören, über einen großen Kreis der Erde bekannt werden. Allein für alle Nichtbuddhiſten, die nicht in dieſe abſurde Leidensreligion und dieſes Aufopferungsraffinement verrannt waren, mußten dieſe Geſchichten von Fleiſchabſchneiden, Fleiſchabwägen, gewiſſermaßen Bezahlen mit abgeſchnittenem und zugewogenem Fleiſche, während der Prüfer wie ein hartherziger Gläubiger daneben ſteht und nicht genug bekommen zu können ſcheint, etwas Abſcheuliches, Ekelerregendes, Ab-

schreckendes haben; dies mag auch der Grund sein, weswegen sie sich im mohammedanischen Orient nur zweimal-selbst in der mildesten Form nachweisen lassen; einmal in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh in der §. 61 besprochenen Erzählung, und einmal nur in der türkischen Bearbeitung (bei Rosen, II, 33), wo Moses an die Stelle des Sivi tritt und die Engel Michael und Gabriel an die des Indra und Agni; während viele der übrigen buddhistischen Legenden und Märchen durch reiche Variationen sowol im Orient als Occident die Lust und Liebe bezeugen, mit denen man sie sich angeeignet hat. Den Ländern aber, wohin die andern drangen, konnten auch diese, zumal bei der hohen Bedeutung, welche sie im Buddhismus einnehmen, nicht unbekannt bleiben; aber infolge jenes Abscheus gewannen sie keine Verbreitung in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern gingen in eine Form über, in welcher sich jener hinlänglich aussprach. Gewiß ahnt der Leser schon, wo ich diese erkenne, nämlich in der Sage vom Fleischabschneiden für den unerbittlichen Gläubiger, welche ihre vollendetste Gestalt in Shakspeare's Kaufmann von Venedig erhalten hat. Ich weiß zwar nicht, ob ich der Hoffnung Raum geben darf, schon jetzt alle Leser von der Richtigkeit meiner Erklärung zu überzeugen; vielleicht wird dieses erst dann der Fall sein, wenn im Verlaufe dieser Untersuchungen der Einfluß der buddhistischen Legenden und Märchen auf die europäischen Compositionen gleicher und ähnlicher Art erst in einer größern Anzahl von Beispielen nachgewiesen sein wird. Doch wird auch jetzt schon, wenngleich nicht entscheidend, doch in hohem Grade, der Umstand dafür sprechen, daß die Sage sich vor 1493 mit einem im übrigen entschieden buddhistischen Märchen verbunden findet, von welchem sogleich die Rede sein wird. Auf jeden Fall darf ich hoffen, daß jeder Unparteiische, wenn er die Versuche, den Ursprung dieser Sage zu erklären, vergleicht, dem meinigen wenn auch nicht den Vorrang, doch eine coordinirte Stellung mit den bisherigen einräumen wird, und zwar um so mehr, wenn er beachtet, daß der Hauptgrund, welchen Simrock für seine und Grimm's — wie mich bedünkt, schon an und für sich höchst unwahrscheinliche — Erklä-

rung geltend macht, wonach es eine alte Rechtssage sein soll, die sie bis auf die Zwölf Tafeln zurückdatiren (Bibliothek der Novellen, Märchen und Sagen, mit dem Nebentitel: Quellen des Shakespear, III, 193 fg.), eben durch jenen Ausfluß eines buddhistischen Märchens gebildet wird. Der buddhistische Ursprung dieses Märchens konnte weder Grimm noch Simrock zu der Zeit, als sie ihre Untersuchungen führten, bekannt sein, und ich möchte fast glauben, daß, wenn dies der Fall gewesen wäre, sie ebenso wie ich geurtheilt haben würden. Doch wenden wir uns jetzt zu dem Märchen selbst!

Dieses Märchen findet sich zuerst, soviel mir bekannt, im Dsanglun, einer tibetischen Sammlung von buddhistischen Legenden; von diesem ist das Uligerun Dalai, „das Meer der Gleichnisse“,[1]) die mongolische Uebersetzung und enthält ohne Zweifel dieselbe Geschichte. Von den Mongolen ging sie infolge ihrer langen Herrschaft über den größten Theil von Asien und einen großen Theil von Europa zu den unterworfenen Völkern über und erscheint in Rußland ohne den Zusatz des für eine Fleischverpfändung von einem Juden geborgten Geldes, im Orient aber und in Deutschland — und zwar hier schon 1493 — mit diesem Zusatze. Da

[1]) Sollte dieser Titel nicht zunächst der Ueberschrift des ersten Kapitels im Dsanglun, „Darstellung mancherlei Beispiele“ entsprechen und, ähnlich wie Kalilah ve Dimnah (§. 6), dann auf das ganze Werk übertragen sein? Der Titel hat, insbesondere in den mongolischen Worten, etwas so stark an sanskritische Erinnerndes, daß man ihn fast für eine wörtliche Uebersetzung eines sanskr. nidarçana-sâgara, „Meer der Gleichnisse“, halten möchte; nidarçana, „Gleichniß, Beispiel“, ist der Name für derartige Erzählungen, vgl. Mahâbhârata, VIII (III, 66), V. 1873. 1882; Kosegarten, Pantschatantra, S. 150, 22; Somadeva's Auszug vom Pantschatantra, III, 3, und ebend. III, 9, nidarçanakathâ, „eine ein Gleichniß enthaltende Geschichte“, auch Haughton, Sanscrit and Bengali dictionary, u. d. W. Diese Bezeichnung ist auch in das Arabische u. s. w. übersetzt: مثل, hebr. משל, lateinisch bei Johann von Capua parabola, deutsch „Bispel“, spanisch exemplo. Sammlungen bezeichnen die Inder gern durch „Meer“, so z. B. kathâ-sarit-sâgara, „Meer der stromgleichen Erzählungen“.

das tibetiſche Werk ſelten iſt und auch vielleicht das ruſſiſche Märchen nur wenigen bekannt, ſo muß ich mir erlauben, beide Formen hier mitzutheilen. Daran werde ich die erſt in allerneueſter Zeit bekannt gewordene orientaliſche aus Lutfullah's Memoirs und die deutſche auszugsweiſe anſchließen. Die tibetiſche Faſſung findet ſich im Dſanglun oder Der Weiſe und der Thor, aus dem Tibetiſchen überſetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von J. J. Schmidt (Petersburg 1843), S. 340 fg., und lautet in der Kürze folgendermaßen:

„Ein ganz armer Brahmane, der nichts zu eſſen hat, borgt ſich von einem Hausbeſitzer ein Rind. Als er es zurückführt, iſt der Eigenthümer mit Eſſen beſchäftigt; er führt es daher in den Hof. Das Rind geht aber zum andern Thore wieder heraus und verläuft ſich. Der Hausbeſitzer verlangt es nun von dem, der es entliehen hatte, zurück, und da dieſer es nicht ſchaffen kann, geht er mit ihm vor Gericht zu dem Könige. Unterwegs begegnen ſie einem Manne, dem eine Stute entlaufen iſt; dieſer ruft dem Brahmanen zu, ſie zurückzutreiben. Er wirft einen Stein nach ihr, der ihr ein Bein zerſchmettert. Der Eigenthümer fordert nun die Stute von ihm und geht ebenfalls mit zu dem Könige, um ihn zu verklagen. Auf dem weitern Wege will der Brahmane fliehen, er ſpringt auf eine Mauer, an deren anderer Seite ein Weber mit Weben beſchäftigt iſt; er fällt auf dieſen und erſchlägt ihn (vgl. Simrock). Deſſen Frau fordert von ihm ihren Mann zurück, und geht ebenfalls mit zu dem Könige. Auf dem Wege kommen ſie durch einen Fluß; durch dieſen kommt ihnen ein Holzhauer mit einem kleinen Beile im Munde entgegen. Der Brahmane fragt ihn: «Wie tief iſt das Waſſer?» Jener antwortet: «Das Waſſer iſt tief». Dabei fällt ihm das Beil aus dem Munde ins Waſſer; er fordert dieſes nun von dem Frager und geht ebenfalls mit, um ihn zu verklagen. Der Brahmane iſt müde und geht in eine Weinſchenke, um ſich zu erquicken. Die Weinverkäuferin hat einen Sohn geboren. Während dieſer, mit Kleidern zugedeckt, ſchläft, ſetzt ſich der Brahmane auf ihn, wodurch er ſtirbt. Die Mutter fordert ihren Sohn zurück, und geht eben-

falls mit zu dem König. Während sie sämmtlich weiter gehen, kommen sie an einen Ort, wo ein Rabe auf einem Baume sitzt. Als dieser den Brahmanen erblickt, ruft er ihm zu: «Wo gehst du hin?» Der Brahmane antwortet: «Ich gehe nicht freiwillig; diese führen mich zu dem Könige». Da antwortet der Rabe: «Ueberbringe ihm von mir die Botschaft: wenn ich auf einem andern Baume sitze, ist meine Stimme übellautend; sitze ich aber auf diesem, so wird meine Stimme wunderbar schön. Wie ist das?» Weiter finden sie eine Schlange; auch sie trägt ihm eine Botschaft an den König auf: «Wenn ich aus meinem Loche krieche, befinde ich mich wohl; krieche ich aber wieder hinein, so macht es mir Qual. Woher kommt das?» Weiter treffen sie ein junges Weib; auch dieses gibt eine Frage mit: «Wenn ich in meiner Aeltern Hause bin, verlangt es mich nach dem Hause meines Schwiegervaters; bin ich aber im Hause meines Schwiegervaters, so habe ich Verlangen nach dem der Aeltern»: [1]) Sie kommen

---

[1]) Ich habe diesen Mittelsatz, obgleich er eigentlich nicht zu der Geschichte gehört, auch in der russischen und deutschen Fassung nicht reflectirt wird, dennoch sammt den weiterhin folgenden Antworten aufgenommen, weil auch dieser Zug nach dem Occident übergegangen, jedoch in andere Märchen eingedrungen ist. Man vergleiche für jetzt Basile, Pentamerone, XXXVIII, insbesondere II, 104 der Liebrecht'schen Uebersetzung; Wenzig, Westslawische Märchen, I, 36 fg., und Grimm, KM., 29, wozu auch das kürzlich nach Erik Rudbäk in Ermann's Archiv übersetzte und daraus im „Ausland", 1857, S. 642, mitgetheilte finnische Märchen Puuhaara gehört. In beiden letztern dient als Eingang (denn der letzte Theil ist die Hauptsache) das Märchen vom grausamen Vater, welches wir bisjetzt nur bis zu dem mohammedanischen Orient verfolgen können; es ist aus den Adjaïbel Measer übersetzt von Cardonne, Mélanges de litérature orientale, II, 69, in deutscher Uebersetzung in Tausendundein Tag, (Prenzlau) IV, 370 – 378; ich glaube es als Umwandlung eines buddhistischen betrachten zu dürfen; doch bin ich dessen noch nicht sicher, daher ich mich hier nicht darüber aussprechen will. Vgl. auch Grimm, Nr. 125, und III, 56. Aehnliche Fragen und Antworten kommen auch in dem serbischen Märchen bei Wuk, Nr. 13, vor, welches oben §. 128 erwähnt ist, und Schleicher, Litauische Märchen, S. 71; vgl. auch die türkische Bearbeitung

nun zum Könige. Dieſer entſcheidet in Bezug auf das Rind: «Da der Brahmane, als er das Rind zurückbrachte, dieſes dem Eigenthümer nicht geſagt hat, ſo ſoll ihm die Zunge ausgeſchnitten werden; dem Eigenthümer aber, da er es ſah und nicht angebunden hat, ſoll ein Auge ausgeſtochen werden». Der Eigenthümer ſagte: «Erſt hat mich der Brahmane um mein Rind gebracht, und jetzt ſoll mir noch ein Auge ausgeſtochen werden?! Lieber mag er den Proceß gewinnen!» Das Urtheil bezüglich der Stute lautet: «Weil der Eigenthümer gerufen hat: „treibe die Stute her!“ ſoll ihm die Zunge ausgeſchnitten werden; weil der Brahmane mit einem Steine warf, ſoll ihm die Hand abgehauen werden!» Natürlich ſteht auch hier der Eigenthümer von ſeinem Proceſſe ab. Bezüglich des Beils entſcheidet der weiſe König folgendermaßen: «Weil der Holzarbeiter Gegenſtände, die auf der Schulter getragen werden müſſen, in dem Munde getragen hat, ſollen ihm zwei Schneidezähne ausgebrochen werden; dem Brahmanen aber, weil er gefragt, ſoll die Zunge ausgeſchnitten werden». Auch dieſer läßt ſein Beil fahren. Bezüglich des getödteten Kindes lautet der Spruch: «Die Frau hat gefehlt, daß ſie das Kind ſo verhüllt hat, daß man es nicht ſehen konnte, der Brahmane aber, weil er ſich geſetzt, ohne zu unterſuchen. [1]) Das Urtheil iſt demnach: er ſoll ihr Mann werden und ihr ein anderes Kind zeugen». Die Frau ſpricht: «Nicht genug, daß er mein Kind getödtet, nun ſoll er gar mein Mann werden?! Lieber mag er gewinnen!» Bezüglich des getödteten Webers entſcheidet der König ganz analog, daß er die Witwe heirathen ſoll, doch verweigert auch ſie ſich dieſem Urtheile zu unterwerfen. [2]) Die Ant-

---

des Tûtînâmeh, Roſen, II, 280; Mannhardt, Germaniſche Mythenforſchungen, S. 203.

[1]) Ganz ebenſo entſcheidet Buddha bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 464; Eastern monachism, S. 151.

[2]) Die Urtheilsſprüche erinnern, ihrem Weſen nach, an das berühmte ſalomoniſche Urtheil, 1 Kön. 3, 16–28; noch mehr jedoch ein Vorſchlag, welcher im Dſanglun, S. 94, gemacht wird, nämlich eine von ſechs Köni-

worten auf die Räthſelfragen lauten bezüglich des Raben: «Weil unter dem Baume, auf dem ſeine Stimme wohlklingt, Gold ſei» (vgl. §. 125); bezüglich der Schlange, «Weil ſie beim Auskriechen nicht erhitzt und hungerig ſei, beim Einkriechen aber dickgefreſſen und von den Angriffen der Vögel erhitzt» (erinnert an die dickgefreſſenen Thiere in den Fabeln, vgl. auch §. 147); bezüglich des Weibes: «In dem Hauſe der Aeltern habe ſie einen Freund, deshalb ſehne ſie ſich dahin; wenn ſie aber dort des Freundes überdrüſſig geworden, ſo ſehne ſie ſich nach ihrem Manne; er räth ihr, den einen Aufenthaltsort aufzugeben und ſich feſt an den andern zu halten: ſo werde ſie die Qual loswerden».“ Derartige Verhältniſſe mögen in Indien, bei der frühen Verheirathung der Kinder und ihrem Verbleiben nach derſelben im väterlichen Hauſe bis zur Zeit ihrer Reife oft vorgekommen ſein; es erſcheint auch in den beiden ſanskritiſchen Recenſionen der zweiten Abtheilung der dritten Erzählung der Vetâlapancaviṇçati, nicht aber in der mongoliſchen (vgl. Brockhaus in: Berichte der Königlich Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, philol.-hiſtor. Klaſſe, 1853, S. 198—204, und Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiatiques, III, 175).

Ehe ich weiter gehe, bemerke ich, daß dieſe ſchon hier ans Komiſche ſtreifende Darſtellung auf ernſthaft überlieferten Legenden beruht, welche buddhiſtiſche Caſuiſtik betrafen. So habe ich ſchon in der Anmerkung zu S. 396 bezüglich des todtgedrückten Kindes auf des Buddha Entſcheidung aufmerkſam gemacht. Sein Urtheil iſt, „daß der Unvorſichtige ſein Prieſterthum verwirkt habe“. Auch der Fall, wo der Verklagte durch ſeinen Herabſturz jemand tödtet, ſtammt aus den buddhiſtiſchen Legenden und wird bei Spence Hardy, Eastern monachism, S. 151, aus dem Milinda Prasna mitgetheilt. Hier ſtürzt ſich ein Prieſter von einem Felſen herab und fällt auf einen Holzhauer; während er dieſen erſchlägt, bleibt

---

gen gefreite Prinzeſſin in ſechs Stücke zu theilen und jedem eins zu geben, um den Krieg, den ſie deshalb begonnen haben, abzuwenden.

er selbst am Leben. Er fragt nun den Buddha, ob er sein Priesterthum verwirkt habe? Dieser entscheidet aber: Nein, weil er den Todtschlag nicht absichtlich vollbracht. S. 152 a. a. O. bietet noch einen dritten Fall derart: Ein Priester hat vergiftete Speisen, welche er als Almosen empfangen, weiter gegeben. Auch hier hat sich der Priester nicht versündigt.

Ob die gegebene tibetische Darstellung in der mongolischen Uebersetzung, dem Uligerun Dalai, Veränderungen erlitten hat und zwar solche, die zu der russischen überleiten, kann ich nicht bestimmen. Im Russischen hat sich daraus das Sprichwort gebildet: Etot Schemäkin sud, „das ist geurtheilt wie Schemäka", und das Märchen wird von einem Bilde begleitet, welches Schemäka's richterliches Verfahren in 12 Quadraten darstellt. Diese, auf einem Bogen zusammengestochen, illuminirt und erläutert, werden in Moskwa in der Bilderbude für 10 Kopeken verkauft. Diese Mittheilung, sowie das Märchen selbst [1]), findet sich in: Janus, oder Russische Papiere. Eine Zeitschrift für das Jahr 1808. Herausgegeben vom Propst Heideke (Riga 1808), I, 147. Die Erläuterung lautet folgendermaßen:

Erstes Quadrat.

Es lebten in einem Lande zwei Brüder. Davon war der eine reich, der andere arm. Einst kam der letzte zu dem ersten und bat ihn, ihm sein Pferd zu leihen, um damit Holz aus dem Walde zu führen. Der Reiche wollte anfänglich nicht daran. Endlich gab er es ihm, doch schlug er ihm das Geschirr dazu ab.

Zweites Quadrat.

Dem Armen blieb nichts übrig, als den Schlitten an den Schweif des Pferdes zu binden, und so fuhr er in den Wald. Er lud so viel Holz auf, daß es das Pferd kaum fortschleppen konnte. Indessen kam er damit glücklich nach Hause. Als aber

[1]) Das Märchen ist auch wesentlich gleich mitgetheilt in Anton Dietrich, Russische Volksmärchen (Leipzig 1831), Nr. 14, S. 187. Ich halte es jedoch für dienlich, es in der Form zu wiederholen, in welcher es in Rußland curirt.

das Pferd mit dem Fuder über die hohe Schwelle am Thorwege ſetzen wollte, riß es ſich den Schweif aus.

Drittes Quadrat.

Mit dieſem Pferde ohne Schweif kam er jetzt zu ſeinem Bruder. Er bat ihn auf den Knien, darüber nicht böſe zu ſein. Das half nichts. Jener gerieth in Zorn und verklagte ihn beim Richter Schemäka. Dahin eilte der Beklagte, damit man nicht nach ihm ſchicken möchte; denn er hatte nicht einmal ſo viel, daß er den Gerichtsboten hätte bezahlen können.

Viertes Quadrat.

Der Weg zum Richter war weit. Die Entzweiten mußten, ehe ſie zu ihm gelangten, in einer kleinen Stadt übernachten. Sie trafen von ungefähr in dem Hauſe eines wohlhabenden Mannes im Nachtquartier zuſammen. Der Wirth ſetzte ſich mit dem reichen Bruder an den Tiſch, aß, trank, war fröhlich mit ihm. Von dem armen nahm er keine Notiz. Dieſer ſtieg mit ſchwerem Herzen und leichtem Magen auf die Schlafbank über und neben dem Ofen. Von da ſchielte er herunter. Aber er kam zu nahe an den Rand und patz! fiel er ſelbſt herab. Zum Unglück ſtand unter dieſer hölzernen Hangemätte (sic!) die Wiege, worin ein kleines Kind lag. Dies erdrückte er. Sogleich machte ſich der um ſein Kind gebrachte Wirth mit auf den Weg, um den Mörder bei Schemäka zu verklagen.

Fünftes Quadrat.

Gleich vor der Stadt war eine hohe Brücke. Der Arme ſah jetzt im voraus, daß ihn Schemäka zum Tode verurtheilen würde. Er entſchloß ſich, dem zuvorzukommen, und ſtürzte ſich von der Brücke herab. Gerade da führte unten ein Sohn ſeinen kranken Vater vorbei in die Badſtube. Der Arme fiel auf den Kranken und zerquetſchte ihn. Nun geſellte ſich der vaterloſe Sohn ebenfalls zu den Klägern.

Sechstes Quadrat.

Jetzt traten alle zuſammen vor den Richter. Zuerſt ſprach der reiche Bruder und denuncirte den Fall mit dem Pferde, das den Schweif verloren hatte. Der Beklagte ſtand hinter ihm und

hob, sodaß es Schemäka wohl sehen konnte, ein Tuch, worin ein großer Stein lag, in die Höhe. Dieser meinte, daß darin ein hübsches Sümmchen liegen möchte, welches ihm zugedacht wäre. Er entschied daher, „Beklagter solle das Pferd so lange behalten und gebrauchen, ja nicht eher an Kläger zurückgeben, als bis ihm der Schweif wieder gewachsen sei".

Siebentes Quadrat.

Nun zeigte der Vater den Mord seines geliebten Kindes an. Beklagter hob wieder sein Tuch. „Zulage, Zulage", dachte Schemäka und urtheilte von Rechts wegen: „Beklagter soll so lange mit der Mutter des erdrückten Kindes zusammenleben, bis er mit ihr wieder ein Kind an Stelle des verlorenen gezeugt habe".

Achtes Quadrat.

Zuletzt trat der seines Vaters beraubte Sohn auf. Das Tuch blitzte in Schemäka's Augen. Er erkannte für Recht: „Beklagter soll sich an den Platz stellen, wo der Zerquetschte lag, als er auf ihn fiel; Kläger müsse sich von der Brücke herab auf ihn stürzen und ihn dafür billigerweise wiederum erdrücken".

Neuntes Quadrat.

Nach geschlichtetem Proceß zeigte der arme Bruder dem reichen an, er werde also das Pferd vor der Hand behalten. Der reiche wollte es nicht gern missen und gab ihm dafür 5 Rubel, 6 Scheffel Korn und eine milchende Ziege. Dabei wurden sie wieder Freunde auf lebenslang.

Zehntes Quadrat.

Bei dem Vater des erdrückten Kindes bestand Beklagter nicht weniger auf die Sentenz. Es wollte jedoch dem Manne gar nicht in den Kopf, daß er seine Frau einem andern zum Kinderzeugen abgeben sollte. Er bot daher 50 Rubel, eine Kuh mit einem Kalbe, eine Stute mit einem Füllen und 10 Scheffel Getreide zum Aequivalent. Der Handel ward richtig.

Elftes Quadrat.

Nun kam er zu dem Sohne, der durch ihn seinen Vater verlor, und lud ihn höflichst ein, sich von der Brücke auf ihn herabzustürzen. Dieser hatte doch eine Besorgniß, ob er auch gerade

auf den Mörder fallen und ob nicht gar dieser Schelm auf die Seite springen würde. Er suchte sich also mit ihm durch 200 Rubel, ein Pferd und 8 Scheffel Getreide abzufinden, womit beide Theile höchst zufrieden auseinander gingen.

Zwölftes Quadrat.

Damit war aber Herrn Schemäka's Rechnung noch nicht geschlossen. Er schickte seinen Bedienten zu dem, den seine wohlwollende Billigkeit losgesprochen hatte, und ließ ihn um 300 Rubel ersuchen. „Hätte mich der Herr Richter nicht losgesprochen", erklärte dieser, „so wäre ihm der Stein an den Kopf geflogen." „Nun so sei Gott gelobt", sagte Schemäka, „daß ich mich so klug aus dem Handel zog".

Man sieht, dieses Märchen ist, trotz seiner Veränderungen, jenes tibetanische, dessen indisches Original noch aufzufinden wir fast mit Zuverlässigkeit hoffen dürfen. Die echt russische Motivirung des Urtheils durch die angenommene Bestechung mag vielleicht erst später hinzugetreten sein; die übrigen Veränderungen sind unwesentlich. Das Wichtigste ist, daß zwei Processe weggefallen sind, nämlich der zweite und vierte der tibetanischen Darstellung; wir können daraus schließen, daß das Märchen, wenn auch nicht ursprünglich mündlich überliefert, doch später lange so fortgepflanzt sein muß, ehe es wiederum in der uns bekannten Gestalt schriftlich fixirt ward. Auf diesem Wege mag es auch die unbedeutenden Veränderungen der drei Fälle angenommen haben und durch Uebertreibung des jus talionis zu seiner, in humoristischer Beziehung so vortrefflichen Fassung gelangt sein.

Erst in neuester Zeit ist uns von Indien aus eine ziemlich ähnliche Umwandlung dieses Märchens durch den mohammedanischen Inder Lutfullah bekannt geworden. Dessen Werk ist mir noch nicht zur Hand, allein die hierher gehörige Partie desselben ist im „Ausland", 1857, Nr. 48, S. 1142, in einer Uebersetzung mitgetheilt und demgemäß allgemein zugänglich. Die hier gegebene Fassung unterscheidet sich von den bisherigen zunächst durch das, was für uns das Wichtigste ist, daß an die Stelle des Hauptprocesses (des ersten) der Contract mit dem Juden, die Verschrei-

bung eines Pfundes Fleisch, getreten ist. Im übrigen unterscheidet sie sich von der russischen dadurch, daß sie auch den zweiten Proceß der tibetanischen Darstellung bewahrt hat, und selbst die dem Angeklagten mitgegebenen Fragen (s. S. 395, Note), jedoch in sehr abweichender Form, zu reflectiren scheint. Wir können daraus zunächst mit Entschiedenheit schließen, daß sie nicht auf der russischen Fassung beruht — was auch ohnedies unwahrscheinlich wäre —, sondern auf einer der Quellen derselben. Da die Mongolen auch in Indien und dem übrigen Asien lange geherrscht haben, so liegt am nächsten, auch hier die mongolische Darstellung als Grundlage anzunehmen. Allein die Abweichung bezüglich der Entscheidung über den dritten Proceß von der tibetanischen Darstellung und die Uebereinstimmung in dieser Beziehung mit der russischen nöthigt uns, entweder anzunehmen, daß die mongolische Uebersetzung sich diese Aenderung erlaubt habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist, oder daß noch ein Mittelglied eingetreten sei, auf welchem die russische und Lutfullah's Darstellung beruhen. Doch ehe wir weiter gehen, will ich die Hauptzüge dieser Darstellung kurz zusammenfassen: „Im dritten Jahrhundert der Hedschra", heißt es in ihr, „war in Kairo ein Richter, Mansur ben Musia. Unter ihm borgte ein Soldat von einem Juden Geld und verschrieb ihm ein Pfund Fleisch. Als er nicht bezahlen kann, will ihn der Jude vor Gericht schleppen; doch er entflieht. Auf der Flucht stößt er auf eine schwangere Frau, welche er umstößt, sodaß sie eine Fehlgeburt macht (entspricht tibet. 5, russ. 2); weiter stößt er auf einen Reiter; er gibt dem Pferde einen Stoß, sodaß es ein Auge verliert (entspricht tibet. 2, fehlt im Russ.); er flieht weiter und springt in einen Steinbruch; hier stürzt er aber auf und durch eine Hütte auf einen Mann, den er dadurch tödtet (entspricht tibet. 3, russ. 3). Der Jude, der Vetter der Frau, der Reiter und der Sohn des Getödteten führen ihn nun zu dem Richter. Vor dessen Hause sieht er einen alten betrunkenen Mann (im Widerspruche gegen die Gesetze des Islam), und einen Menschen lebendig begraben (entspricht den mitgegebenen Fragen). Der Richter entscheidet nun gegen den Juden in der

bekannten Weise; in Bezug auf die Frau wie im Tibetanischen und Russischen. Was den Reiter betrifft, so fordert dieser die Hälfte des Werths seines Pferdes, welchen er zu 200 Goldstücken angibt; der Richter entscheidet, daß das Pferd der Länge nach durchgesägt werden soll; den unverletzten Theil solle der Kläger behalten, den verletzten dagegen der Verklagte nehmen und dafür die Hälfte des angegebenen Werths, 100 Goldstücke, zahlen. In Bezug auf den Sohn urtheilt er wie im Tibetanischen und Russischen. Alle stehen natürlich von der Verfolgung ihres Rechts ab, müssen aber eine Buße bezahlen. Nach Beendigung des Proceßverfahrens fragt der Verklagte den Richter wegen der beiden auffallenden Erscheinungen vor seiner Thür (vgl. Tibetanisch). Der Richter erklärt ihm, „daß der betrunkene Alte als Vorkoster gebraucht sei, weil die geistigen Getränke oft mit Giften versetzt seien; was den lebendig Begrabenen betreffe, so hätten früher zwei Zeugen bezeugt, daß er gestorben sei, jetzt sei er trotzdem zurückgekehrt, durch die Zeugenaussagen stelle sich jedoch heraus, daß er wirklich gestorben sei, und es könne also der Zurückgekehrte nicht der wirkliche sein, sondern nur ein Geist; um allen Streit zu schlichten, habe er daher befohlen, ihn zu begraben".

Hieran schließt sich nun eine deutsche Bearbeitung, welche schon in einem alten, zu Bamberg 1493 gedruckten Meistergesange von Kaiser Karl's Recht erscheint (von der Hagen, Gesammtabenteuer, III, CXXXVIII; Simrock, a. a. O., III, 198). Sie lautet in dem von Simrock gegebenen Auszuge folgendermaßen:

„Ein reicher Kaufmann hatte seinem Sohne sein ganzes Vermögen hinterlassen. Dieser verschwendet es aber im ersten Jahre. Nun borgt er 1000 Gulden von einem Juden, um sein Glück außer Landes zu versuchen. Die Bedingung ist die bekannte. Mit großem Gewinne kehrt er zurück, findet aber den Juden nicht daheim und versäumt so die Frist; wenigstens behauptet der Jude, er habe den Contract nicht erfüllt, weil das Ziel verstrichen sei. Sie beschließen, zum Kaiser Karl zu reiten, damit dieser den Zwist entscheide. Unterwegs schläft der Kaufmann auf dem Pferde ein und reitet ein Kind zu Tode, das ihm unvorsichtig in den Weg

lief. Der Vater deſſelben ſchreit ihn für den Mörder an (entſprechend tibet. 5, Lutfullah und ruſſ. 2) und folgt nun, ſein Recht geltend zu machen, den Reiſenden an den Hof des Kaiſers. Hier wird der Kaufmann feſtgenommen, fällt aber durch ein neues unverſchuldetes Unglück aus dem Fenſter und tödtet einen alten Ritter, der unten auf einer Bank ſaß (entſprechend tibet., Lutfullah und ruſſ. 3). Auch der Sohn dieſes Ritters tritt jetzt als Kläger wider den Kaufmann auf und der Kaiſer hat nun drei Rechtshändel zugleich zu ſchlichten. Den Streit mit dem Juden entſcheidet er auf die bekannte Weiſe; den Anſpruch wegen des überrittenen Kindes beſeitigt er weſentlich wie im Tibetaniſchen, Ruſſiſchen und bei Lutfullah:

Leg ihn zu deinem Weibe,
Daß er ein andres Kind dir macht.

«Nein», ſprach der Mann, «das Kind laß ich fahren».

Dem Sohne des alten Ritters aber räth er (ebenfalls den gegebenen Faſſungen entſprechend), um auf die genugthuendſte Art ſeinen Vater zu rächen, ſolle er auf das Zimmer gehen; den Beklagten werde man unten auf die Bank ſetzen; er möge dann aus dem Fenſter ihn gleichfalls zu Tode fallen. Aber der Kläger fürchtet, er möchte daneben fallen, und läßt die Sache bewenden."

Es bedarf keiner Bemerkung, daß auch dieſe Form in letzter Inſtanz aus der tibetaniſchen oder deren indiſcher Grundlage ſtammt; doch ſieht man ſogleich, daß, welches auch ihre nächſte Quelle war, ſie entweder mündlich empfangen oder mündlich fortgepflanzt iſt. Sie unterſcheidet ſich von der tibetaniſchen und ruſſiſchen dadurch, daß ſie ſtatt des erſten Proceſſes den mit dem Juden hat. Darin ſtimmt ſie mit Lutfullah überein; es entſteht die Frage: wo iſt dieſe Veränderung vorgenommen, im Orient oder Occident, iſt die Erzählung von der Verſchreibung eines Pfundes Fleiſch im Orient oder Occident entſtanden? Da der ganze übrige Theil Reſt oder Fragment einer entſchieden orientaliſchen Erzählung iſt, ſo ſpricht ſchon dieſes faſt mit Entſchiedenheit dafür, daß auch der erſte Proceß aus dem Orient ſtammt; dies wird aber faſt zu voller Gewißheit dadurch, daß ihn die ſich aufs engſte an die tibetaniſche

Darstellung anschließende europäische Form, nämlich die russische, noch nicht kennt. Wir werden also unbedenklich anzunehmen haben, daß die Fassung, welche uns jetzt durch Lutfullah bekannt geworden ist, im wesentlichen schon vor 1493 im Orient existirte, unzweifelhaft schon lange vorher, und erst von daher nach Europa drang. Die unwesentlichen Differenzen in den Einzelheiten, insbesondere des Processes mit dem Juden, sprechen, wie sich von selbst versteht, nicht dagegen; doch will ich bemerken, daß eine der mehrfach vorkommenden orientalischen Darstellungen von diesem allein, welche Malone aus einem persischen Manuscript und Simrock im Auszuge (a. a. O., S. 190) mitgetheilt hat, fast vollständig mit der des Meistergesangs stimmt, sodaß also anzunehmen ist, daß sich seit 1493 bis auf das vorige Jahr die Geschichte einigermaßen, obgleich sehr unwesentlich, verändert hat.

Ob nun die Erzählung vom Juden sich im Orient früher einzeln gestaltete und später erst an die Stelle des ersten Processes der tibetanischen und mongolischen Darstellung trat, oder zuerst hier ihren Sitz hatte und sich später aus diesem Zusammenhange befreite, läßt sich mit voller Sicherheit nicht entscheiden. Für das erstere kann man zwar den Umstand geltend machen, daß sie im Orient mehrfach allein vorkommt (Simrock, III, 190 fg.; Dunlop, S. 261 fg.) und auch, obgleich etwas verändert und ohne daß ein Jude der Gläubiger ist, schon im Dolopathos (Analyse du Dolopathos, bei Leroux de Lincy, Roman des Sept Sages, S. 127 —130), in den Gesta Romanorum (Gräße, Uebersetzung, II, 164) erscheint, mit dem Juden im Pecorone des Ser Giovanni; allein so gut wie bei Lutfullah der vierte, bei den Russen und Deutschen der zweite und vierte Proceß fehlen, konnten in mündlicher Darstellung auch alle übrigen der orientalischen Fassung ausgelassen werden und zwar um so mehr, da diese Fleischverschreibung so inhaltsreich ist, daß sie gewissermaßen von selbst zur besondern Behandlung auffordert. Denn dadurch tritt sie mächtig vor den übrigen hervor, während sie, in der Verbindung verharrend, gewissermaßen zu deren Niveau herabgedrückt wird. Ich bin daher der Ansicht, daß, als das buddhistische Märchen in den

islamitischen Orient hinübergenommen ward, was wol unzweifelhaft zunächst durch Uebersetzung aus dem Mongolischen geschah, der Uebersetzer und Umarbeiter die in ebendiesem Werke so häufig vorkommenden Fleischabschneidungen und Zuwägungen benutzt hat, um an die Stelle des ersten — höchst unbedeutenden — Processes einen interessantern zu setzen, ähnlich, wie auch die Urtheilssprüche im zweiten und dritten tibetanischen Falle auf eine geistvoll humoristische Weise umgewandelt sind. Es erinnert dies an die Art, wie die Erzählungen der indischen Sammlungen im Tûtînâmeh behandelt sind, wo ebenfalls nicht selten bedeutende Veränderungen und Versetzungen vorgenommen sind. Beiläufig bemerke ich, daß der Umstand, daß in den beiden erwähnten ältesten occidentalischen Darstellungen der Darleiher kein Jude ist, nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß diese Umwandlung erst im Occident (etwa dem Pecorone) stattgefunden habe, woraus alsdann irrigerweise weiter gefolgert ist, daß die Erzählung erst aus dem Occident nach dem Orient gekommen sei. Die Verschreibung tritt dort gegen die übrige Erzählung, in welche sie verschränkt ist, so sehr in den Hintergrund, daß die Bezeichnung des Gläubigers als Juden gleichgültig sein konnte. Im Dolopathos ist sie sogar besser motivirt, indem ein reicher Lehnsmann diese Gelegenheit benutzen will, sich für eine früher von seinem Lehnsherrn erlittene Unbill an ihm zu rächen. Nicht unmöglich übrigens ist auch, daß die erste Kunde dieser orientalischen Erzählung, wie die so vieler anderer, durch Juden, die damaligen Vermittler zwischen asiatischer und europäischer Cultur, in den Occident drang; diese konnten alsdann leicht geneigt sein, diese Bezeichnung wegzulassen. Später erst vielleicht wurde sie — jedoch, wie wir gesehen haben, gewiß schon lange vor 1493 — vollständiger auf anderm Wege bekannt. Uebrigens sind auch Züge in der Darstellung im Dolopathos und in den Gesta Romanorum, welche es höchst wahrscheinlich machen, daß auch diese Fassung in ihrer Totalität aus dem Orient stammt; ich werde darüber bei Behandlung des Sindabâdkreises sprechen, speciell bei der Geschichte, welche Keller „die Entführung" nennt (Li Romans des Sept Sages,

CXXVII). Das Stadium von der Novelle im Pecorone bis zum Kaufmann von Venedig ist schon von Simrock und Dunlop, a. a. O., genügend behandelt, vgl. auch Gervinus, Shakespeare, II, 51 fg.

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir noch zu bemerken, daß auch die Scene mit den Kästchen, als deren letzte Quelle man bisher Barlaam und Josaphat, Kap. VI, betrachtet hat (vgl. Liebrecht zu Dunlop, S. 462, Note 74, und unten §. 232), nicht hier ihren Endpunkt findet, sondern ebenfalls erst in indischen Märchen. Eins derart steht in Verbindung mit Vikramâditya und Sâlivâhana, und bildet eine schwierige Rechtsfrage, bei deren Lösung der letztere seinen Scharfsinn zeigt. Es findet sich im Vikramacaritra, c. 24 (Journal asiatique, 1845, VI, 289) und in der bengalischen Uebersetzung, Kap. 23, S. 101—106, vgl. auch Lassen, Indische Alterthumskunde, II, 882, Note 3. „Ein reicher Kaufmann hat vier Söhne; als sein Tod naht, sagt er zu ihnen: «Seid einig, trennt euch nicht! Wenn sie sich aber nicht vertragen könnten, so würden sie unter seinem Bette vier Gefäße mit ihrem Namen bezeichnet finden, welche das Erbtheil eines jeden enthielten». Nach seinem Tode fangen sie nach einiger Zeit an, sich zu streiten; sie holen nun die Gefäße; in dem des Aeltesten ist Erde, in dem des zweiten Kohle, in dem des dritten Knochen, in dem des vierten Stroh. Keiner weiß, wie das zu deuten sei; auch Vikramâditya nicht. Da hört es das wunderbare Schlangenkind Sâlivâhana in Pratishthâna, kommt in den Gerichtssaal und entscheidet: Wer das Gefäß mit Erde hat, erbt die Ländereien; wer die Kohle, alle acht Metalle: Gold, Silber u. s. w.; wer die Knochen, alles Lebende: Elefanten, Pferde, Büffel, Ziegen, Widder, Sklaven; wer das Stroh, alle Frucht, Getreide u. s. w. Mit dieser Entscheidung sind die Brüder zufrieden." Ich verkenne zwar keineswegs die Verschiedenheit zwischen der Rolle, welche die Kästchen in diesem Märchen und im Barlaam und Josaphat spielen. Hier ist ihr Inhalt fraglich; dort nur die Bedeutung desselben. Allein ich zweifle sehr, daß diese stark genug ist, um uns zu erlauben, die Märchen voneinander zu trennen; für die Ver-

bindung spricht vielmehr, daß überhaupt der Charakter dieser Parabel im Barlaam und Josaphat sehr buddhistisch ist, und da dieser Roman in Indien spielt und um dessen Zeit, selbst wenn man sie um 740 setzt (vgl. §. 17, 7), schon Indisches in Fülle nach dem Westen gedrungen war, halte ich es für gar nicht unwahrscheinlich, daß sie in einer sehr ähnlichen Gestalt aus Indien her bekannt geworden und nur eine Nebenform von jenem Märchen sei. Zu größerer Sicherheit wird vielleicht die Kenntniß der Gestalt führen, welche dieses in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra angenommen hat. Aber mit hoher Wahrscheinlichkeit spricht schon jetzt für meine Ansicht eine sicher hierher gehörige Nebenform, welche W. Taylor, Oriental historical Manuscripts, I, 131, aus einer tamulischen Erzählungssammlung, Cathamanchari = sanskr. kathâmanjari, „Perle der Erzählungen", mittheilt. Sie lautet: „Eines Tages kam die Gemahlin eines Pândyakönigs und sagte zu ihrem Manne: «Wie kommt es, daß du deinem Staatsminister monatlich 1000 Goldstücke gibst, während er nichts thut, sondern dir blos mit Sprechen beisteht, und nur zwei oder drei Goldstücke monatlich denen, welche Tag und Nacht in Arbeiten verwendet werden? Das ist nicht recht, wenigstens wie mir scheint». Der König antwortete: «Ich will es dir durch ein Beispiel erklären». Darauf nahm er zwei kleine Juwelenkästchen; in jedes legte er etwas Haar und etwas Asche und verschloß dann den Deckel. Darauf rief er seinen Minister und einen Soldaten, welchen die Königin ihm nachgewiesen hatte, übergab jedem eins der Kästchen und sagte ihm: «Geh und bringe dies Kästchen dem und dem König, und wenn du es abgegeben, dann komm wieder». Beide reisten demgemäß ab; der Minister kam, dem Befehle zufolge, zum König von Sera und sprach: «Der Pândyakönig schickt dir dies Kästchen». Der König öffnet es und da er nichts wie Haar und Asche sieht, ruft er ärgerlich: «Was soll das bedeuten?» Der Minister, obgleich er den Inhalt des Kästchens erst in diesem Augenblicke kennen lernte, antwortete mit großer Geistesgegenwart augenblicklich: «Majestät! Unser König hat kürzlich ein Opfer gebracht, aus welchem ein Geist hervorkam

und etwas Asche und Haar aus seinem Zopfe gab; davon sendet euch der König einen Theil; denn es ist ein heilbringendes Geschenk für Könige. Hebe es recht sorgfältig auf! Ich bitte dich darum». Als der Serakönig diese Erklärung hörte, war er sehr erfreut, gab dem Minister ein Geschenk und schickte auch dem Pândyakönig kostbare Gegenstände durch ihn. Der Soldat aber war zu dem Sorenkönig entsandt, dem er ebenfalls sein Kästchen ehrfurchtsvoll überreichte. Als dieser es öffnete, war er ebenfalls ärgerlich und fragte: «Was das bedeuten solle?» Der Soldat stand aber stumm da, als er den Inhalt erblickte, und wußte nichts zu antworten. Da wurde der König wüthend und sprach: «Wagt es der Pândyakönig, mich so schimpflich zu behandeln?» und befahl, den Soldaten zu fassen, durchzuprügeln und wegzujagen. Als der Minister und der Soldat an den Hof des Pândyakönigs zurückgekehrt waren, erzählte dieser seiner Gemahlin die verschiedenen Resultate und fragte sie nun selbst: «Wer verdient den höchsten Sold?» Die Königin war beschämt und zog sich schweigend zurück."

Daß diese Erzählung schon verhältnißmäßig alt sei, folgt daraus, daß ihr erster Theil im wesentlichen ganz gleich in der Çukasaptati erscheint, welche wir schon als das Werk kennen, durch das vorwaltend die indischen Märchen nach dem Westen gelangten. Hier ist es die Erzählung der 52. Nacht und lautet in der verkürzten Form, in welcher uns dies Werk bisjetzt bekannt ist, folgendermaßen: [1]) „In der Stadt Saneravati war ein König Somila, dessen Minister, mit Namen Suçîla, einen Sohn, Namens Vishnu, hatte, welcher von dem Könige zu einer Gesandtschaft wegen Kriegs und Friedens verwendet ward. Er fiel aber in Ungnade bei dem Könige und verlor seine Stelle, aber, obgleich arm, blieb er voll Selbstbewußtsein und Stolz, weshalb der König nicht einmal mit ihm sprach. Einst sagte der Minister zu dem Könige: «Mein Sohn liebt den König, ist wohlgesinnt und der

[1]) Ich muß sie ganz nach Galanos' Uebersetzung mittheilen, da die petersburger Handschrift der Çukasaptati von 47 bis 57 eine Lücke hat.

Staatsgeschäfte kundig; deshalb bitte ich, ihn zu einer Gesandtschaft zu verwenden». Der König, welcher anderer Meinung war, that Asche in eine Büchse, siegelte sie zu und sagte zu dem Sohne des Ministers: «Händige dieses Geschenk dem Könige von Anga ein!» Als Vishnu kam und die Büchse geöffnet ward, zeigte sich, daß unglückbedeutende Asche darin war. Darüber wurde der König erzürnt. Als Vishnu dies sah, sprach er voll Geistesgegenwart: «Mein König hat ein Pferdeopfer vollzogen und sendet dir diese Asche vom Opferaltar, da sie heilig, heilbringend und Sünden vertilgend ist». Als dies der König hörte, stand er auf, verehrte sie und nahm sie gnädig an; erfreut ehrte er den Vishnu und schickte ihn mit großen Geschenken zurück."

Man sieht aus diesen drei Erzählungen, daß die Inder es liebten, in mannichfachen Wendungen Scharfsinn an Kästchen und deren bekanntem oder unbekanntem Inhalt erproben zu lassen, und wird demnach wol keinen Anstand nehmen, auch die Parabel im Josaphat und Barlaam direct oder indirect auf Indien zurückzuführen. Auffallend ähnlich ist Boccaccio, VI, 10, wo Frate Cipolla mit derselben Geistesgegenwart den vertauschten Inhalt seines Kästchens erklärt.

Beiläufig bemerke ich, daß in der Çukasaptati die Erzählung zur Idee der Uriasbriefe übergeleitet ist. Diesen Weg verfolgt sie noch mehr in Somadeva's Märchensammlung (Brockhaus' Uebersetzung, S. 17), wo sie in ihrem Detail infolge davon ganz geändert ist. Daran schließen sich Zehn Veziere, 9. Erzählung, S. 68, in Tausendundeine Nacht (Weil), II, 670 u. a.

§. 167. Wir können diese buddhistischen Legenden aber nicht verlassen, ohne wenigstens in der Kürze noch einen Märchenkreis zu berühren, welcher daraus hervorgetreten ist. Ich habe, wie schon mehrfach erwähnt, gezeigt, daß der mongolische Ssiddi-kür auf der ältest-erreichbaren Gestalt der Vetâlapancavinçati beruht und diese höchst wahrscheinlich ein ursprünglich buddhistisches Werk ist. In dessen Anfang nun (s. Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 251) ist diese Legende als Einleitung benutzt; die Stelle des Sivi (eigentlich des Buddha, s. oben §. 166, S. 389)

vertritt aber der große buddhistische Weise und Nekromant, gewissermaßen ihr Faust, Nâgasena oder Nâgârdschuna (s. a. a. O.); an die Stelle der Taube tritt der Zauberlehrling, der sich vor seinen Zaubermeistern in Gestalt eines Pferdes geflüchtet hat; sein dummer Bruder verkauft dieses Pferd den Zauberlehrern selbst, die ihn verfolgen; diese erkennen es als Zauberpferd und wollen es schlachten; da verwandelt es sich in einen Fisch; die sieben Magier verwandeln sich nun in sieben Reiher (an diese Wendung schließt sich wieder ein anderer Märchenkreis); als sie ihn eben fangen wollen, wird er zu einer Taube, sie nun zu sieben Habichten; da flüchtet er sich in Nâgasena's Busen (wie jene vom Falken verfolgte in den des Sivi). Nun kommen die Magier als sieben Bettler, wol hier im eigentlich buddhistischen Sinne Bhikshus, Bettelmönche, und bitten ihn um seinen Rosenkranz; das Täubchen sagt ihm, er solle ihn hingeben, aber die Hauptkugel in seinen Mund nehmen; der Bhikshu wirft ihnen nun die Kugeln hin; diese werden zu Würmern; die sieben Magier verwandeln sich sogleich in Hühner und picken sie auf. Da läßt der Bhikshu die Hauptkugel fallen; diese wird ein Mensch und tödtet die sieben Hühner, die sich alsdann in Menschenleichen verwandeln." Dieser Kampf des Zauberlehrlings mit den Meistern scheint ursprünglich sich aus den vielfachen Zauberkämpfen zwischen buddhistischen und brahmanischen Heiligen, von denen die Legenden der Buddhisten berichten, gestaltet zu haben (vgl. z. B. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 177; Schiefner, Leben des Buddha, in Mém. de l'académie de St.-Petersbourg par divers savans, 1851, VI, 260). Was in der mongolischen Darstellung Umwandlung des ohne Zweifel indischen Originals ist, läßt sich vor Auffindung von diesem selbst, oder einer Nebenform bei einem andern buddhistischen Volke noch nicht bestimmen; ebenso wenig, ob die Formen, welche sich daran schließen, aus der mongolischen oder einer andern, auf dem Original ruhenden Darstellung ausgegangen sind. Am nächsten verwandt ist der „Zauberer und sein Schüler" in den Vierzig Vezieren, 195; ferner Tausendundeine Nacht (Weil), I, 220; Tausendundein Tag (Prenzlau), VI,

34; vgl. auch die vielen Zauberkämpfe in Mogreby in Tausendundein Tag, VIII. Sie drangen auch in den Occident und treten auch im Kreise der Sieben weisen Meister hervor: minder verwandt im „Zauberer", etwas mehr im Ypokrates und Galen (Keller, Li Romans, CCIII, CCXIV; Dyocletian, Einleitung, 57. 60). Fast kaum verändert erscheint aber die mongolische Fassung in den europäischen Märchen und zwar zunächst bei Straparola, VIII, 6 (5), welche Fassung bei Grimm, KM., III, 288 im Auszuge mitgetheilt ist. Kaum verschieden von dieser ist das serbische Märchen Nr. 6 bei Wuk, dessen Hauptzüge ich mir mitzutheilen erlaube, damit man wenigstens an einem, wenn auch schon etwas ferner stehenden, Beispiele sehe, wie treu hier das Wesentliche wiederkehrt. Hier lautet das Märchen ungefähr folgendermaßen:

„Der einzige Sohn verläßt den Vater, um ein Handwerk zu lernen. Es begegnet ihm ein Mann in einem grünen Rocke — der Teufel —, der ihm verspricht, ihm eins zu lehren. Durch Wasser bringt er ihn in die Hölle und übergibt ihn einer Alten. Die verräth ihm, daß er beim Teufel sei und daß dieser auch sie verlockt habe. Sie räth ihm, stets auf des Teufels Fragen zu antworten: er wisse noch nichts. Diesen Rath befolgt er; da wird der Teufel nach drei Jahren zornig und schickt ihn wieder zu der Oberwelt. Der Junge hatte aber des Teufels Handwerk ganz gut gelernt. Er geht zu seinem Vater und sagt ihm, er habe ein Handwerk gelernt; er solle mit ihm zu Markte ziehen (vgl. Vierzig Veziere). Dort verwandelt er sich in ein Pferd (vgl. Ssiddikür) und läßt sich an seinen Meister verkaufen; empfiehlt aber dem Vater, die Halfter zu behalten und diese, sowie er den Kaufpreis erhalten hat, auf die Erde zu schlagen. Es geschieht, wie er vorhergesagt; der Meister kauft das Pferd, aber sowie der Vater auf die Erde schlägt, ist Pferd und Käufer verschwunden, und als der Alte nach Hause kommt, ist der Sohn schon da. Beim zweiten Jahrmarkte ist der Sohn eine Bude; der Vater muß beim Verkaufe die Schlüssel behalten; sowie er sie auf die Erde schlägt, ist alles wieder verschwunden. Der Sohn verwandelt

ſich in eine Taube (vgl. Ssiddi-kür und Dſanglun, ſowie Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, oben S. 388) [1]), der Käufer in einen Sperber, der ſie verfolgt. Sie flüchtet ſich auf die Hand der Kaiſerstochter (vgl. Straparola) und wird ein Ring an ihrem Finger. Da wird der Sperber ein Mann und dient dem Kaiſer drei Jahre für den Ring. Die Tochter aber liebt den Ring; denn des Nachts verwandelt er ſich in einen ſchönen Jüngling. Er ſagt ihr: «Wenn der Kaiſer den Ring nehmen wolle, ſolle ſie mit ihm auf die Erde ſchlagen». Dies geſchieht; da wird der Ring Hirſe, von welchem ein Körnchen unter des Kaiſers Schuh rollt. Der Diener verwandelt ſich in einen Sperling, der den Hirſe aufpickt (bei Straparola, wie im Ssiddi-kür, ein Hahn). Schon hat er faſt alle aufgepickt, da wird der unter des Kaiſers Schuh ein Kater, der den Sperling verſchlingt (bei Straparola ſind es Körner, die noch an die Kugeln des buddhiſtiſchen Roſenkranzes im Ssiddi-kür deutlich erinnern)." Es bedarf wol kaum ausgeführt zu werden, wie mit dieſen Märchen dann zunächſt KM., 68, „der Gaudief und ſein Meſter" und alles von Grimm, III, 118 Verglichene zuſammenhängt und die Hauptzüge in Grimm, KM., 100, „des Teufels rußiger Bruder", 101, „Bärenhäuter", 103, „vom ſüßen Brei", mit vielen in Bd. III dazu citirten Verſionen, Wandlungen und Erweiterungen wiederkehren; vgl. auch noch Wolff, Niederländ. Sagen, Nr. 389; Schott, Walachiſche Märchen, Nr. 18. Daß auch das ſamojediſche Märchen Nr. 3 (in Alexander Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, Petersburg 1857, S. 169 fg.) hierher gehört, bemerke ich nur im allgemeinen, da ich weiß, daß ich damit noch keinen Glauben finde. Erſt wenn dieſe Unterſuchungen mit Sicherheit herausgeſtellt haben werden, daß es wenig Völker gibt, zu denen die indiſchen Märchen nicht gedrungen wären, wird man auch dieſe und ähnliche Annahmen nicht mehr paradox finden (vgl. übrigens auch §. 93).

[1]) Straparola hat auch die Verwandlung in den Fiſch (wie im Ssiddi-kür).

§. 168. Nach Erzählung der von S. 388 an besprochenen Geschichte schließt der Rahmen im südlichen (Dubois') Pantschatantra, wie in den übrigen Ausflüssen, ab, nur kürzer.

Noch viel stärkere Abweichungen bietet die Rahmenerzählung im Hitopadeça. Die kämpfenden Vögel sind andere: Pfauen und Schwäne (in der persischen Uebersetzung „Wiedehopfe und Schwäne", Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 247), die Veranlassung anders, die Entwickelung verschieden; kurz, fast nur der einzige Zug ähnlich, daß die Burg der Schwäne durch Verrätherei des Krähenkönigs, der, wie im Pantschatantra, Meghavarna heißt, verbrannt wird. Doch retten sich die Schwäne in einen Teich.

Von den eingerahmten Erzählungen ist die erste (zweite in Max Müller's Uebersetzung, S. 109) = Pantschatantra, I, 18, s. §. 93. 94. 140. Die zweite (dritte bei Max Müller, S. 110) ist = Somadeva im Auszuge des dritten Buchs des Pantschatantra, s. §. 140, und Pantschatantra, IV, 7, s. §. 188. Die dritte (vierte bei Max Müller, S. 112) ist = Pantschatantra, III, 1, s. §. 143. Die vierte [1]) (eigentlich vierte und fünfte; fünfte bei Max Müller, S. 116) theilweise = einer in der berliner Handschrift des ersten Buchs des Pantschatantra, s. §. 76. Die fünfte (sechste bei Max Müller, S. 117) = Pantschatantra, III, 11, s. §. 156. Die sechste (siebente bei Max Müller, S. 125) = Pantschatantra, I, 10, s. §. 73. Die achte endlich = Pantschatantra, V, 1, s. §. 200.

Nur die siebente (bei Max Müller die achte), „vom treuen Viravara" (Max Müller, S. 134), haben wir besonders zu besprechen. Auch für diese ist unsere letzt-erreichbare Quelle sicherlich buddhistisch. Der Hauptzug liegt in dem Açadrica (der

[1]) Hinter dieser schließt das Manuscript der persischen Uebersetzung, welches Silv. de Sacy zu Gebote stand, plötzlich das dritte Buch ab. Die aus der persischen geflossene hindostanische Uebersetzung hat dahinter noch sechs Erzählungen, von denen drei im sanskritischen Texte vorkommen, nämlich des letztern fünfte (bei Max Müller die sechste), siebente (Max Müller's achte) und achte (Max Müller's neunte), drei aber nicht. Die sechste Erzählung (bei Max Müller die siebente) fehlt hier ganz.

Nicht-seinesgleichen-Habende) -Dschâtaka des Buddha. Asadrica — eine frühere Existenz Buddha's — soll eigentlich Nachfolger seines Vaters, des Königs von Benares, Brahmadatta, werden. Allein er will es nicht, sodaß sein jüngerer Bruder auf den Thron kommt und Asadrica Vezier wird. Ein Kshatriya verleumdet ihn und er muß flüchten; er geht zum König Sâmanya. Als er am Thore war, ließ er dem Könige sagen, daß ein ausgezeichneter Bogenschütze da sei. Der König fragt: wieviel Sold er verlange? Er fordert 1000 Mansuras täglich, und der König bewilligt sie. Die übrigen Söldner sind auf den so überschwenglich hohen Sold neidisch; aber er verrichtet einen des Soldes würdigen Wunderschuß (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 114). Der übrige Theil der Legende ist hier von keinem Belang.

An diese Fassung schließt sich theilweise noch ganz eng die Fassung in Kâdirî's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XXI, 89, Rosen, II, 2), die gewiß aus dem des Nachshebi stammt. Auch hier hat ein Vater zwei Söhne; der älteste eignet sich nach dessen Tode den Thron an und will seinen Bruder umbringen. Dieser flüchtet und tritt für 1000 Rupien täglich in den Dienst eines Königs, mit der Verpflichtung, alles auszurichten, was dieser ihm befehle. Er verrichtet nun zwar keinen unnützen Wunderschuß, aber, mit Hülfe dankbarer Thiere, welche er verpflichtet hat, wunderbare Dienste (vgl. §. 71, S. 217).

Die Form, welche im Hitopadesa erscheint, stammt aus der ebenfalls ursprünglich buddhistischen Vetâlapancavinçati (s. §. 166). Da bildet sie im Sanskritterte die vierte Erzählung (s. die Recension des Sivadâsa in Lassen's Anthologia sanscritica, S. 28—34, des Somadeva bei Brockhaus, in: Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse, 1853, S. 205), ebenso in der Brajabearbeitung, die dritte in der tamulischen, die siebente bei Lancereau, übersetzt im Journal asiat., 1851, XVIII, 366.

„Der Held wird hier, wie im Hitopadesa, nur als Radschaputra bezeichnet und Viravara, «bester Held», genannt; in der sanskritischen Vetâlapancavinçati fordert er täglich ein Goldstück,

im Hitopadeśa 400, in der Vrajabearbeitung 1000. Als er nun den Dienſt verrichtet, hört der König das Weinen einer Frau; er ſendet Viravara hin, um zu ſehen, was es bedeutet, und folgt ihm ungeſehen nach. Viravara erfährt von der Frau, daß ſie das Glück des Königs ſei (vgl. dazu Dſanglun, 176, und Sinhâsanadvâtrinçat, bengaliſche Bearbeitung, 31. Erzählung, S. 133—136, welche in der Vikramacaritra — wenigſtens in der von Roth analyſirten Recenſion — fehlt); daß ſie weine, «weil dem Könige ein Unglück bevorſtehe (in der Vetâlapancavinçati «Tod», im Hitopadeśa im allgemeinen, «daß ſie ihn verlaſſen müſſe»); es könne aber abgewendet werden, wenn Viravara ſeinen Sohn der Göttin Devî opfere. Er thut es, aber iſt infolge davon des Lebens überdrüſſig und opfert ſich nun auch ſelbſt (in der Vetâlapancavinçati thun es auch des Geopferten Schweſter und Mutter). Wie der König dies ſieht, will er ſich ſelbſt ebenfalls umbringen. Da wird die Göttin gnädig und belebt alle wieder."

Auch dieſe Darſtellung findet ſich in Kadiri's und der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Iken, II, S. 17 fg.; Roſen, I, 42) mit wenigen Veränderungen und wird wol, wie die des Hitopadeśa, aus einer Recenſion der Vetâlapancavinçati ſtammen.

An ſie ſchließt ſich die tamuliſche Darſtellung in Vier Geheimrath-Miniſter, aus dem Tamuliſchen (in Robertſon, Papers in the Tamul language, und vgl. Alakeswara Kath. Mscpt. in Mackenzie Collection, I, 220) von Chriſtian Rama Ayen, Hamburg 1855, S. 16. Bei weſentlicher Gleichheit in der übrigen Form tritt hier an die Stelle der phyſiſchen Aufopferung für den treuen Diener (das Muſter der Dienſttreue) die Nothwendigkeit, Dinge zu thun, durch welche er in den Verdacht geräth, ſeines Herrn Feind zu ſein. Es ſchweben nämlich drei Gefahren über dieſem: das Volk wird ihm die Erſtlinge des Reiſes darbringen, aber Schlangen haben ihr Gift hineinfließen laſſen; ferner: ein benachbarter König wird einen mit Backwerk gefüllten Schlauch ſenden, dieſer aber enthält zugleich Pfeile, welche den König bei Eröffnung deſſelben tödten ſollen; endlich wird ſich in der Nacht eine giftige Schlange von der Decke des Schlafgemachs

herablaſſen und den König tödten. Die beiden erſten Gefahren wendet der treue Diener ziemlich leicht ab. Aber bei der dritten muß er ſich — gegen alles orientaliſche Recht, mit Lebensgefahr — in des Königs Schlafgemach ſchleichen; während er die Schlange tödtet, ſpritzt ein Tropfen ihres Giftes auf den Buſen der Königin; indem er dieſes abwiſcht, erwacht ſie und klagt ihn nun an, ihre Ehre verletzt haben zu wollen, faſt ganz wie in der Einleitung zu den Zehn Vezieren und entfernt ähnlich mit dem Sindabad (vgl. auch §. 228, 2), worauf alsdann durch Erzählung von Geſchichten, die, wie im fünften Buche des Pantſchatantra, vor Voreiligkeit warnen, ſein Leben gerettet wird.

In dieſer Faſſung verkettet ſich das Märchen „vom treuen Diener" mit dem 39. in Baſile's Pentamerone und dem ihm gleichen „vom treuen Johannes" in Grimm's KM., Nr. 6, vgl. III, 16. Wie in der indiſchen Darſtellung die weinende Göttin des Glücks, ſo iſt es in der paderborniſchen bei Grimm, III, 17 eine unſichtbare Stimme, die die drohenden Gefahren verkündet. Die Gefahren ſelbſt ſind theilweiſe variirt. Doch klingt die zweite, vom treuen Diener zu vollziehende That, obgleich der Grund derſelben nicht angegeben wird, in der paderborniſchen Faſſung, wo er dem Herrn das Glas vor dem Munde wegſchlagen muß, noch ſehr an die Wegnahme des Reiſes an. Die dritte That iſt weſentlich wie im Indiſchen, die Tödtung eines Drachen im Schlafgemach. Alle vier bisjetzt mir bekannten Faſſungen (eine fünfte in Catalonien, auf welche Liebrecht in Pfeiffer's Germania, II, 2, 240, aufmerkſam macht, kenne ich noch nicht) ſind ſich im weſentlichen ſo gleich, daß ſie auf einer Quelle beruhen müſſen, die ſich durch mündliche Tradition in Nebenumſtänden variirte. Da die ſüdindiſchen Märchen größtentheils ſich als buddhiſtiſch nachweiſen laſſen und die buddhiſtiſchen Märchen durch die Mongolen insbeſondere nach Europa drangen (vgl. auch §. 204), ſo wäre hier vielleicht die Brücke zu ſuchen. In den europäiſchen Darſtellungen iſt ein Zug aus dem Märchenkreiſe, welchen ich durch „das Bild" bezeichnen und zu Vetâlapancaviṇçati, 1, beſprechen werde, hineingearbeitet und die Entführung durch das Schiff derſelben Art, wie in der Gudrun.

Dieſe letztere erſcheint ganz ebenſo geſtaltet in dem ruſſiſchen Volksmärchen: „die ſieben Simeonen", welches wir als aus Vetâlapancaviṇçati, 5 = Ssiddi-kür, 1 und 2, entſtanden erkennen werden. Danach iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſelbſt dieſe Art der Entführung aus einem orientaliſchen Märchen in die Gudrun gekommen iſt. Doch will ich das, bevor ſich die Grundform dieſes Märchens findet, nicht mit Beſtimmtheit behaupten. Die Verwandlung in den Stein iſt ebenfalls aus dem Orient, vgl. Tauſendundeine Nacht, „König der ſchwarzen Inſeln", (Breslau) I, 287.

§. 169. Aehnlich, wie in der arabiſchen Bearbeitung an den Reſtes des erſten Buches als Fortſetzung deſſelben ein Kapitel geſchloſſen iſt, in welchem der Verräther ſeine Strafe erhält (§. 109), iſt hier im Hitopadeſa an das dritte Buch ein ergänzendes viertes als Fortſetzung getreten. Im dritten Buche iſt hier der urſprüngliche Inhalt, welcher nur den Gedanken einprägen ſollte, daß man einem frühern Feinde nie trauen ſoll, von der Schilderung der Zopyrusliſt bis zu einer Darſtellung der „Kriegskunſt" übergeleitet. Als Ergänzung zu dieſer ſchließt ſich im vierten Buche, in welchem die Vögel wieder Frieden ſchließen, die Kunſt der „Friedensdiplomatie" an.

Die hier eingerahmten Erzählungen betreffend, ſo ſind zunächſt zwei (Max Müller's Ueberſetzung, S. 152. 153) = Pantſchatantra, I, 13. 14, ſ. §. 84. 85. Dann folgt, in die letztere eingeſchachtelt, die Erzählung von der treuloſen Gattin, welche ihren Diener küßt und, als der Mann es einmal ſieht, ihm ſagt, ſie habe an ſeinen Mund gerochen, ob er ſeines Herrn Kampher verzehrt.[1]) Der Diener ſtellt ſich nun ſogar böſe, daß er ſich ſeinen Mund beriechen laſſen müſſe, und der betrogene Ehemann muß ſich noch Mühe geben, den Galan zu bewegen, im Hauſe zu bleiben. Es iſt dies eine der Muſtererzählungen, vielleicht dem

[1]) In Max Müller's Ueberſetzung, S. 153, Z. 7 v. u. iſt „Frechheit" ſtatt „Enthaltſamkeit" zu ſetzen. Der Sinn iſt: „Dieſer Diener nimmt ſich viel heraus".

Strîveda entlehnt, auf jeden Fall würdig, darin zu stehen. Es erinnern viele Erzählungen daran, doch kenne ich keine, die sich speciell daran schlösse. Dann folgt, ebenfalls in dieses Fabelnetz verwebt, Müller's fünfte (S. 153) = Pantschatantra, I, 20, s. §. 97; dann Nr. 6 (S. 157) = Pantschatantra, III, 12, s. §. 158; Nr. 7 (S. 158) = Pantschatantra, I, 7, s. §. 60; Nr. 8 (S. 159) = Pantschatantra, V, 9, s. §. 209; Nr. 9 (S. 161) ist die Erzählung von Sunda und Upasunda, welche aus dem Mahâbhârata auszugsweise entlehnt ist. Die betreffende Episode ist von Bopp herausgegeben und ins Deutsche übersetzt im Indralokâgamanam, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst andern Episoden des Mahâbhârata, S. 63—78; 37—45; 114—120; ins Französische von Lancereau in seiner Uebersetzung des Hitopadesa, S. 240 fg.; vgl. auch Somadeva's Märchensammlung, XV, 135—140, Brockhaus' Uebersetzung, S. 71. 72. Nr. 10 (S. 168) = Pantschatantra, III, 3, s. §. 146; Nr. 11 (S. 168) = Pantschatantra, I, 11, s. §. 78; Nr. 12 (S. 172) = Pantschatantra, III, 15, s. §. 164. Die letzte Nr. 13 (S. 178) ist = Pantschatantra, V, 2, s. §. 201.

Beiläufig bemerke ich, daß die persische Uebersetzung des Hitopadesa hier vom Original sehr abweicht, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 247.

§. 170. Mit dem dritten Buche des Pantschatantra schließt Somadeva's Auszug daraus; ebenso augenscheinlich die Bearbeitung des Hitopadesa, welche aus dem vierten und fünften Buche des Pantschatantra nur vier Erzählungen aufgenommen und in ihr drittes und viertes vertheilt hat, nämlich Pantschatantra, IV, 7 und V, 1 in das dritte, und V, 2 und 9 in das vierte; von IV, 7 ist es sogar zweifelhaft, ob sie nicht in einer Recension des Pantschatantra im dritten Buche stand, s. §. 140. Sehen wir die Gestalt an, in welcher uns die ältern Recensionen das vierte und fünfte Buch zeigen, so erklärt sich diese Erscheinung. Zur Zeit, als Somadeva seinen Auszug abfaßte, enthielten sie — wie ja auch die drei ersten Bücher in dem von ihm benutzten Texte — gewiß nicht mehr als die arabische Bearbeitung, d. h.

jedes nur die Rahmenerzählung und eine eingeschobene. Da war eben nichts auszuziehen, und Somadeva ließ daher beide Bücher unberührt. Auch dem Verfasser des Hitopadesa oder der von ihm benutzten einen Grundlage desselben (s. Hitopadesa, Einleit. hinter Str. 7) scheint erst eine Geschichte mehr (im fünften Buche) vorgelegen zu haben, nämlich die erste des fünften, sodaß sein Text im wesentlichen mit demjenigen stimmte, welcher sich im südlichen (Dubois') Pantschatantra zeigt; auch aus dieser Gestalt ließen sich keine Fabelsammlungen bilden, wie sie uns in Hitopadesa, I, II, III, IV vorliegen; deshalb nahm jener Bearbeiter die vier (oder drei) Erzählungen, welche damals diese beiden Bücher enthielten, lieber in sein drittes und viertes auf und ließ ihre Rahmenerzählungen unbenutzt.

---

§. 171. Dem vierten Buche des Pantschatantra entspricht in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy das neunte Kapitel, bei Symeon Seth der fünfte Abschnitt, bei Johann von Capua das sechste Kapitel, ebenso in der deutschen und spanischen Uebersetzung, bei Doni, Trattato III (S. 57), in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung das siebente Kapitel (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124), im Anvár-i-Suhaili das fünfte Kapitel, ebenso im Cabinet des fées. Bei Baldo die zwölfte Fabel, in Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 232.

Die Rahmen- und Haupterzählung bildet die Geschichte eines Meerungeheuers, bei Dubois eines Krokodils, in der arabischen Bearbeitung einer Schildkröte; die hebräische Uebersetzung hat statt dessen לְטָאָה „Eidechse", was aber Johann von Capua wieder in testudo verwandelt hat (hat er noch eine Quelle außer der hebräischen Uebersetzung gehabt oder gelegentlich consultiren können?). Dieses will auf Anstiften seiner Frau einen Affen umbringen und hat ihn schon in seiner Gewalt, büßt ihn aber durch dessen Schlauheit wieder ein.

§. 172. Die Einzelheiten der Rahmenerzählung sind in den sanskritischen Texten, dem südlichen (Dubois') Pantschatantra und

in der arabischen Bearbeitung zwar wesentlich identisch; doch finden sich auch einige Abweichungen.

Zunächst stimmen das südliche (Dubois') Pantschatantra und die arabische Bearbeitung — abweichend von den sanskritischen Texten (Kosegarten, hamburger und berliner Handschriften) — darin überein, daß sie die Veranlassung vorausschicken, durch welche der Affe ans Meer kommt. Hier stimmen sie auch darin überein, daß er ein Affenkönig sei und vor einem Nebenbuhler um die Herrschaft geflüchtet. Ebenso darin, daß der Affe eine Frucht durch Zufall in das Wasser fallen läßt und das Wasserthier durch deren Geplätscher gelockt wird. Diese Uebereinstimmung so voneinander entlegener und unabhängig voneinander entstandener Bearbeitungen zeigt, daß ihnen eine und dieselbe sanskritische Recension zu Grunde liegt, und zwar eine von den unserigen abweichende. Dies wird auch durch die Zahl und den Inhalt der eingeschobenen Geschichten bestätigt, welche in beiden nur eine und zwar dieselbe ist. Hieraus wird man geneigt sein zu schließen, daß die Fassung der Rahmenerzählung in unsern sanskritischen Texten — wie unzweifelhaft in andern Beziehungen (s. weiterhin), so auch in dieser — jünger sei als die in der arabischen Bearbeitung und im südlichen Pantschatantra vorliegende, und ich bin weit entfernt, zu verkennen, daß dieser Schluß richtig sein könne. Allein etwas bedenklich macht mich der Umstand, daß die Form in den sanskritischen Texten durch den Mangel dieser Einleitung viel unvollkommener ist, und man sieht nicht ab, warum jemand, wenn er die vollkommenere Form in seiner Recension gefunden hätte, sie so verstümmelt haben sollte. Dieses spricht vielleicht eher für die Annahme, daß wir in den sanskritischen Texten in dieser Beziehung eine der Grundlage der arabischen Bearbeitung vorausgegangene Recension vor uns haben. Entscheidend ist es natürlich nicht; möglich wäre, daß jemand diesen Eingang nach Einschiebung der ersten Erzählung weggelassen hätte, weil er dem von dieser sehr ähnlich ist.

§. 173. Die Scene, daß das Seeungeheuer unter dem Baume sitzt und von dem Affen auf dem Baume Früchte zugeworfen er-

hält, findet sich mit unwesentlicher Verschiedenheit auch im Sindabadkreise. Am entschiedensten zeigt dies die Darstellung im Sindibad-nâmah (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 13), welche sich — abgesehen von dem einen Thiere: nämlich einem Eber, statt des Seeungeheuers — fast ganz an die Darstellung im Kalilah und Dimnah und im südlichen (Dubois') Pantschatantra schließt. Es entsteht dadurch die Frage: Ist diese Fabel aus dem Pantschatantra oder Kalilah und Dimnah in den Sindabadkreis gekommen oder, umgekehrt, aus dem Original des Sindabad in das Grundwerk von jenen, oder aus einer andern Quelle von beiden entlehnt? Da wir im ersten, zweiten und dritten Buche die Veranlassung der Rahmenerzählung woandersher entlehnt fanden, so vermuthe ich, daß wir auch hier uns wol für die zweite oder dritte Beantwortung werden entscheiden müssen; ähnlich, wie nach §. 141 der Pfau der griechischen Fabel zur Eule gemacht ward, um diese Fabel mit der Rahmenerzählung zu verbinden, scheint mir auch hier der Eber des Sindabadkreises das ursprünglichere Thier zu sein und dieses ist in das Seeungeheuer verwandelt, um die Rahmenerzählung, speciell die Gefahr des Affen im Meere, damit zu verbinden, welche, wie ich im folgenden Paragraphen vermuthe, auf einer griechischen Fabel beruht. Diese Gefahr bildet den eigentlichen Kern der Rahmenerzählung und daher ist sehr natürlich, daß die Erzählung, welche die Veranlassung derselben darstellt, nach ihr umgestaltet wurde. Die Form, daß zu der eigentlichen Rahmenerzählung als Einleitung eine Veranlassung derselben hinzugedichtet wurde, zeigte sich auch im dritten Buche (§. 139), im zweiten (§. 113) und im ersten (§. 22). Wenn ich mit Recht annehme, daß der Sindabadkreis die ältere Form dieser Scene bewahrt hat und die (Bulletin der St.-Petersb. Akad. der Wissenschaften, hist.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188 fg.) ausgesprochene Vermuthung, daß das Original von letzterm den buddhistischen Weisen und Zauberer Nâgârdschuna als Helden hatte, folglich eine buddhistische Conception war, wahrscheinlich ist, so ist anzunehmen, daß auch diese Scene oder Fabel, wie die meisten des Pantschatantra, zunächst aus einem buddhistischen Werke stammt.

Die Frage wird noch verwickelter dadurch, daß, wie ich jetzt erfahre, nachdem ich schon das Manuscript zum Druck abgesendet hatte, diese Rahmenerzählung auch in der Çukasaptati erscheint. Leider ist das Manuscript derselben, welches ich der Liberalität der petersburger Akademie verdanke, durch Lücken noch mehr verkürzt, als dieser Auszug schon ursprünglich war. Doch sieht man deutlich, daß die Darstellung in der ursprünglichen Fassung fast ganz mit der im Pantschatantra übereinstimmte. Sie bildet die 65. und 66. Erzählung und lautet folgendermaßen:

„Am andern Tage fragte Prabhâvatî den Papagai (wieder mit derselben Lücke, wie in der 64. Erzählung, welche oben §. 87 mitgetheilt ist). Der Papagai sprach:

«Geh, o Herrin, und erfreue der Lust dich, die der Lieb' entstammt,
Wenn du dich weißt im Unglücke, gleichwie der Affe, zu befrei'n.»

„Es gibt einen See; in dessen Nähe lebte auf einem Baume ein Affe, Namens Vanapriya. Dieser sah einst am Ufer des Meeres ein sich herumwälzendes Seeungeheuer. Der Affe sprach: «Macht dir das Leben hier Vergnügen? Wie befindest du dich?» Das Seeungeheuer sprach:

«Was einem ist zum Wohnorte bestimmt und welch Gesicht man hat,
Da und daran hat man große Freud', o Affe! an anderm nicht.»

„Und es heißt auch:

«O Rama! nicht behagt Lankâ, die gold'ne, mir, o Lakschmana!
Selbst ohne Schätze bringt Freude die väterlich' Ajodhja mir.»

„Ich bin in dem mit sieben Boden versehenen (Meere) geboren. Dein Anblick ist mir zu Theil geworden. Es heißt auch:

«Heil bringt der Anblick Hochedler; noch mehr als heil'ge Orte selbst.
Die tragen mit der Zeit Früchte, der Edeln Umgang aber gleich.

Deshalb sei du mein Freund!» Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvatî zur Ruhe."

Hier schließt der Auszug der 64. (eigentlich 65.) Erzählung. „Am andern Tage fragte Prabhâvatî den Papagai (Auslassung wie in 65.). Der Papagai sprach: Wiederum gab der Affe, einen andern Baum besteigend, süße Früchte. Dieses (das Meerungeheuer) aß sie und sagte: «Freund! komm in mein Haus!

heilige es (mit deinem Beſuch)!» Auf dieſe Rede hin beſtieg der Affe deſſen Rücken und machte ſich auf den Weg .... (Lücke oder Verſtümmelung) .... dieſes geſehen habend, dachte der Affe, und voll Schrecken .... (Lücke) .... Das Seeungeheuer ſprach: «Ah! Freund, warum erſchrickſt du?» Der Affe ſagte: «Mein Herz hab' ich auf einen Zweig des Baums gelegt». Das thörichte Seeungeheuer dachte: «Warum nimmt er das Herz nicht mit? .... (Lücke) .... He, Affe! hole dein Herz und gehe dann mit zurück!» Darauf kehrte der Affe um und (ſprang auf) den Zweig .... (Lücke) .... Das Seeungeheuer, von dem Affen mit Vorwürfen überhäuft, kehrte nach ſeinem Hauſe zurück. Und es heißt auch:

«Welcher König, wenn Noth dränget, beſitzet Gegenwart des Geiſts,
Der kann ſich aus Gefahr retten, gleichwie der Affe aus der Flut.»

„Nachdem ſie dieſe Erzählung gehört, legte ſich Prabhâvati zur Ruhe." „

Auch hier entſteht nun die Frage: Iſt die Erzählung aus dem Pantſchatantra in die Çukasaptati übergegangen oder umgekehrt, oder haben ſie eine gemeinſchaftliche Quelle? Iſt dieſe das indiſche Original des Sindabad? oder hat dieſes aus einem von jenen geſchöpft? oder hatte dieſes die Erzählung noch gar nicht, und iſt ſie erſt aus einer perſiſchen Bearbeitung der Çukasaptati oder gar erſt aus dem Kalilah und Dimnah in den perſiſchen Sindabad hinübergenommen? Noch laſſen ſich dieſe Fragen nicht mit Sicherheit entſcheiden. Vielleicht wird es eher möglich, wenn wir wiſſen, ob die Erzählung auch in Nachſhebi's Tûtînâmeh ſteht und, wenn dies der Fall iſt, welche Form ſie da hat.

Im Sindibad-nâmah erſcheint, wie geſagt, ſtatt des Seeungeheuers ein Eber; der Affe dagegen ebenfalls. „Ein alter Affe wandert in die Welt, ſeine Familie verlaſſend; da kommt er an eine ſchöne Stelle im Walde; hier gefällt es ihm und er bleibt da. Da kommt ein hungeriger Eber und ſieht den Affen auf dem Baume, der voll Feigen hängt. Er bittet um Nahrung und erhält Früchte. Er fordert aber immer mehr, bis der Baum leer iſt. Da droht er dem Affen. Dieſer fleht zum Himmel um Hülfe.

Da ſpringt der Eber auf den Baum, fällt rückwärts, bricht das Genick und ſtirbt.“ Damit ſtimmt im weſentlichen auch die Darſtellung im Syntipas (Sengelmann's Ueberſetzung, S. 114); im ſogenannten Sandabar (Sengelmann S. 59) dagegen iſt ein Menſch an die Stelle des Affen getreten. Der Eber ſtirbt bei beiden dadurch, daß er ſteif hinaufſieht und ſtets erwartet, daß der Affe auf dem Baume noch Früchte herabwerfen ſoll. Die Faſſung des Sandabar iſt, theilweiſe mit wichtigen Varianten, in die occidentaliſchen Sieben weiſen Meiſter übergegangen, Calumnia novercalis, C., 2, b.; Historia Sept. Sap., Bl. 11; Augsburg 1473 und 1478, Bl. 11; holländiſcher älteſter Druck (von 1479, wie ſchon G. H. Bode bemerkt hat), B., 7; Li Romans des Sept Sages, V. 1897; Dyocletian, V. 1480; Gräße, Gesta Romanorum, II, S. 178; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 110, 1; 144, 2; Keller, Li Romans, CLXXXVIII, CLXXIX; Dyocletian, Einleitung, 53. 55. Ferner iſt ſie zu einem ruſſiſchen Volksmärchen geworden (bei Vogl, S. 139), mit obligater Gewinnung einer Königstochter. Die ältere Form des Sindabadkreiſes, „Affe und Eber“, iſt wiederum auch in das Anvár-i-Suhaili, S. 527, aufgenommen und von da auch in die türkiſche Bearbeitung übergegangen, Cabinet des fées, XVIII, 130; vgl. §. 229.

§. 174. Der Affe läßt ſich verführen, ſich auf dem Rücken des Seethiers ins Meer zu begeben. Dieſe Scene erinnert, wie ſchon §. 173 angedeutet, ſo ſehr an die griechiſche Fabel vom Affen auf dem Rücken des Delphin (Aesop. Fur. 242, Cor. 88; Robert, Fables inédites, I, 243), daß wir ſie ſchwerlich von ihr trennen können; da ſie augenſcheinlich nur ein Stück derſelben iſt, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß dieſes aus ihr entlehnt ſei, nicht umgekehrt die griechiſche Fabel durch die indiſche veranlaßt; für die Priorität der griechiſchen Fabel, deren Alter man wegen ihres ſpäten Vorkommens (bei Maximus Planudes) bezweifeln könnte, ſpricht übrigens auch der Anſchluß derſelben an den bei den Griechen herrſchenden Glauben an die Zuneigung des Delphin für die Menſchen (vgl. Fur. zu der angeführten Fabel).

§. 175. Das Begehren nach dem Affenherzen (bei Dubois nach dessen Leber) beruht einfach auf dem Begehren — insbesondere der Bösen in den Märchen — nach dem Herzen der von ihnen Gehaßten. Wie in den Märchen anderer Völker, so tritt dieses Begehren auch in indischen oder entschieden aus Indien stammenden auf (vgl. Ssiddi-kür, 5. Geschichte; Benj. Bergmann, Nomadische Streifereien, IV, 146); auf jeden Fall kann man es als etwas allgemein Menschliches ansehen. Daß das Affenfleisch nach der Erzählung des fünften Buchs auf Autorität des berühmtesten indischen Thierarztes als Heilmittel für Pferdebrand angewandt wird, ist hier ebenso gleichgültig als der ägyptische Glaube, daß es den Löwen als Mittel gegen das Fieber diene (Horapollo, II, 82, von Valesius; Aelian, Var. hist., I, 9, Hist. anim., V, 39; Plinius, Nat. hist., VIII, 16; Grimm, RF., CCLX, Note), und verwandte Einfälle über die medicinische Kraft der Ziegenlunge und des Ziegenfleisches (Fur. zu Aesop., 262).

§. 176. Auch in der weitern Entwickelung (vgl. §. 172) stimmt das südliche (Dubois') Pantschatantra auffallend mit der arabischen Bearbeitung — obgleich es sie viel weiter ausspinnt — überein. So darin, daß das Krokodil von einer Freundin in Kenntniß gesetzt wird, daß ihr Mann seine Zeit bei dem Affen zubringe. Dagegen weicht das südliche (Dubois') Pantschatantra sonderbarerweise sowol von den sanskritischen Texten als den arabischen Bearbeitungen darin ab, daß es das Schönste — die List, durch welche der Affe sein Leben rettet, indem er nämlich vorgibt, daß er sein Herz auf dem Baume gelassen [1]) — nicht hat, sondern den Affen sich auf eine sehr unmotivirte Weise befreien läßt. Nach dem Princip, daß im allgemeinen die schlechtere Fassung für die ältere zu nehmen ist, würden wir darin eine ältere Version als die Grundlage der arabischen Bearbeitung anerkennen dürfen, doch

[1]) Schwerlich in historische Verbindung zu setzen mit dem in der Akazie ruhenden Herzen im altägyptischen Märchen, Revue archéologique, 1852, S. 391, oder gar in dem vierten samojedischen Märchen in Castrén, Ethnologische Vorlesungen, S. 172 fg.

würde ich dies Princip bei den vielen zwischenliegenden Bearbeitungen, die auch von manchen Verschlechterungen begleitet sein konnten, nicht zu urgiren wagen; allein bei der eingeschobenen Erzählung werden wir in der Recension des südlichen (Dubois') Pantschatantra ebenfalls eine ältere Fassung erkennen (§. 181).

§. 177. Die Repräsentanten der arabischen Bearbeitung gehen in diesem Stadium mehrfach auseinander. Die hebräische Uebersetzung, repräsentirt durch die lateinische, scheint die am besten zusammenhängende Darstellung zu gewähren und Lücken der Silv. de Sacy'schen Recension zu ergänzen. Man vgl. z. B. Johann von Capua, k., 1, a., 5 v. u. mit Wolff, I, 237, 2 v. u. fg.; auch Husain Vaïz klingt hier mehr an die lateinische Uebersetzung als an Silv. de Sacy's arabischen Text an; etwas weiter, insbesondere k., 2, a., 3 fg. und überhaupt, stimmt die lateinische Uebersetzung fast ganz mit der griechischen (vgl. 73, 3 fg.) gegen Silv. de Sacy (vgl. bei Wolff, I, 237, 7 v. u. bis 238, 4). Auch k., 2, a., 5 beginnt eine Stelle, die Silv. de Sacy's Text nicht hat; sie fehlt zwar auch in der griechischen Uebersetzung und im Anvár-i-Suhaili, und ich will also nicht entscheiden, ob sie nicht ein dem ursprünglichen Texte fremder Zusatz ist, allein ich kann nicht umhin, zu bemerken, daß sie mir indischen Charakter zu tragen scheint.

§. 178. Es ist schon (§. 172) bemerkt, daß die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra auch darin übereinstimmen, daß sie die Rahmenerzählung nur durch eine und zwar dieselbe Erzählung, unsere zweite (§. 181) unterbrechen. Da wir im ersten, zweiten und dritten Buche sahen, wie die Recensionen sich vorzugsweise durch Vermehrung der eingeschobenen Geschichten unterscheiden, alle übrigen des vierten Buchs aber mehr als diese eine eingeschoben haben, so werden wir — zumal bei der Uebereinstimmung der beiden voneinander so unabhängigen Autoritäten — unbedenklich annehmen dürfen, daß sie in dieser Beziehung die älteste-erreichbare Fassung dieses Buchs repräsentiren. Wenn ich oben §. 138 in der Grundlage der hamburger Handschriften des dritten Buchs eine ältere Recension als die in der arabischen Be-

arbeitung abgespiegelte mit Recht vermuthen durfte, so begann die Erweiterung unsers vorliegenden vierten vielleicht damit, daß irgendein Diaskeuast, welchem zwei alte Recensionen des dritten Buchs — die eine mit den vier Erzählungen der hamburger Handschriften, die andere mit den acht der ins Pehlewi übersetzten — vorlagen, aus dieser letztern, um auch das vierte zu erweitern, drei (nämlich III, 8, 11 und 12) in seine Recension von diesem hinübernahm, sodaß sie nun ebenfalls, wie sein drittes Buch, vier eingerahmte Erzählungen enthielt. Von da an nahm die Erweiterung durch Einschiebung von Erzählungen, sowie auch Ausspinnung der Haupterzählung (s. weiterhin) immer zu. Dem gegebenen Beispiele folgten auch Diaskeuasten derjenigen Recension, in welcher jene drei Erzählungen (III, 8. 11. 12) dem dritten Buche verblieben waren. Auf diese Weise entstanden, wie es scheint, sehr viele in Betreff der Anzahl und des Inhalts der eingeschobenen Erzählungen, sowie anderer Punkte auseinandergehende Recensionen. In meinen Hülfsmitteln stellen sich die Differenzen in Bezug auf die Anzahl und den Inhalt folgendermaßen:

1) die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra haben nur eine Erzählung eingeschoben; unsere zweite;

2) der Kosegarten'sche Text und die berliner Handschrift haben deren 11; unsere 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. (über 5. 6. s. §. 185);

3) ebenso viele haben die Wilson'schen, aber eine weicht im Inhalt ab; es sind nämlich 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. I, 18. IV, 10. 11;

4) die hamburger Handschriften haben 13, oder, da III, 12 hier noch eine Einschachtelung hat (s. §. 158), eigentlich 14, nämlich 1. 2. 3. 4. 7. III, 11. 12. 8. IV, 8. I, 18. IV, 9. 10. 11.

Wir sehen, daß von den 11 in Kosegarten's Text und der berliner Handschrift, in den hamburger Handschriften 2 fehlen (nämlich die 5. und 6.), eine (die 9.) in den Wilson'schen (und wahrscheinlich auch in dem Prototyp der berliner, s. §. 194); dagegen haben

die hamburger und die Wilson'schen I, 18, welche bei Kosegarten und in der berliner fehlt; und die hamburger allein haben außerdem III, 11. 12 und 8.

§. 179. Im Anvár-i-Suhailí ist in das §. 174 angegebene Stadium eine lange Unterhaltung zwischen dem Affen und der Schildkröte über die zwischen ihnen zu schließende Freundschaft eingeschoben und als Beispiel die §. 106 erwähnte Erzählung eingelegt, Anvár-i-Suhailí, 376; Cabinet des fées, XVIII, 10.

§. 180. Nachdem der Affe sich glücklich gerettet, sucht ihn das Seethier in seiner Dummheit von neuem zu bewegen, sich ihm anzuvertrauen. Da erzählt ihm der Affe — jedoch nur in den sanskritischen Texten — unsere erste Erzählung, „Froschkönig und Schlange". Da sie in der arabischen und südlichen (Dubois'schen) Bearbeitung fehlt, so ist sie ein späterer Zusatz. Die Darstellung stimmt in den mir zugänglichen Texten fast ganz überein. Die Fabel selbst erinnert so lebhaft an Aesop. Fur. 37, Cor. 167; Phaedr., I, 2; Robert, Fables inédites, I, 181, wo die den Fröschen als König gegebene Schlange sie auffrißt, daß ich diese als ihre Veranlassung betrachte. Nach der Sitte der Bearbeiter des Pantschatantra ist sie weitläufig und mit vielem Raffinement, zugleich aber auch mit selbständiger Ausspinnung weiter entwickelt, und in dieser Art eine der schönsten des Buchs; in der Darstellung erinnert sie theils an die erste Zusammenkunft der Krähe und der Maus im zweiten Buche des Pantschatantra, theils an die alte Schlange III, 15 (s. §. 164), theils endlich an den alten Kranich I, 7. Die indische Gestalt kehrt mit wenig Veränderungen in Kâdirî's Tûtînâmeh, XIII (Iken's Uebersetzung S. 63) wieder. Sie findet sich also wahrscheinlich auch in dem Nachshebi's, und fand sich auch wol in der ältern persischen Bearbeitung der Çukasaptati; ob sie aus einer Recension der letztern herrührt oder aus einem andern sanskritischen Werke entlehnt ist, welches dann auch wol die Quelle des Pantschatantra sein würde, läßt sich noch nicht entscheiden. Das Pantschatantra enthielt sie zur Zeit der Abfassung des ersten persischen Tûtînâmeh schwerlich schon (s. §. 170. 178). Fast der gesammte Inhalt des Tûtînâmeh ist nach-

weisbar nach Europa verbreitet; daher finde ich nicht unwahrscheinlich, daß Nr. XLVIII in Nikolaus Pergaminus' Dyalogus creaturarum moralizatus (Antwerpen 1486) daraus stammt; hier wird ein gefangener kleiner Fisch von dem Fischer auf das Versprechen, ihm andere zuzuführen, wieder freigelassen; natürlich hält er sein Wort ebenso wenig, als der Frosch im Pantschatantra. Auf die Umwandlung war wol Aesop. Fur. 20, Cor. 124; Robert, Fables inédites, I, 309—312, wo der kleine gefangene Fisch den Fischer bittet, „ihn jetzt freizulassen und erst, wenn er größer sei, zu fangen", von Einfluß (vgl. auch §. 62 u. a.).

§. 181. Das Seethier drängt von neuem. Da erzählt der Affe die zweite Fabel „vom Esel, der weder Herz noch Ohren hat". Sie erscheint in den sanskritischen Texten des Pantschatantra, im südlichen (Dubois, S. 198) und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 242; Knatchbull, 264; Symeon Seth, 75; Johann von Capua, k., 2, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, Q., VII; spanische Uebersetzung, XLIV, a.; Doni, 61; Anvár-i-Suhaili, 393; Cabinet des fées, XVIII, 26; Baldo, fab. XIII bei Edélestand du Méril, S. 233.

Die sanskritischen Darstellungen stimmen fast ganz überein; die des südlichen (Dubois') Pantschatantra dagegen weicht von ihnen insbesondere darin ab, daß in ihr — in Uebereinstimmung mit der arabischen — gleich zu Anfang der Löwe „Herz und Ohren eines Esels" zur Heilung seiner Krankheit verlangt, während in den sanskritischen Texten der Löwe (in Uebereinstimmung mit I, 11 und I, 16, die ohne Zweifel auf diese Darstellung Einfluß gehabt haben, vgl. §. 78) an Wunden, die er von einem Elefanten empfangen hat, krank daniederliegt und das Herz und die Ohren von ihm nicht zuerst verlangt, sondern nur später vermißt werden. Ob dieses Verlangen nach dem Herzen mit alten indogermanischen Vorstellungen zusammenhängt (vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, XXXVI; KM., Nr. 81, III, 131, und oben §. 175), wage ich nicht zu entscheiden. Durch diese gleich zu Anfang hervortretende Forderung erhält die ganze Fabel eine bessere Abrundung. Nach dem Princip, daß die unvollkommenere Form

die ältere ist, wäre anzunehmen, daß in diesem Betracht die sanskritische Darstellung älter sei als die bei Dubois und in der arabischen Bearbeitung. Ich bin nun zwar weit entfernt, diesem Princip unbedingte Gültigkeit zuzusprechen, allein hier wird es durch die sogleich zu betrachtende Quelle dieser Fabel bestätigt. Ehe ich aber zu dieser übergehe, muß ich noch eine ähnliche Differenz erwähnen: in dem südlichen (Dubois') Pantschatantra beredet der Fuchs den Esel nicht — wie in der arabischen und sanskritischen Darstellung — durch Appellation an seine Geilheit, sondern auf die unwahrscheinlichste Weise dadurch, daß er ihm vorspiegelt: er wolle ihm die Freundschaft des Löwen verschaffen. Nach dem eben hervorgehobenen Princip müssen wir auch diese ungeschickte Darstellung als die ältere bezeichnen und die durch die Geilheit angemessen motivirte als die jüngere, und auch diese Annahme wird durch die Quelle der Fabel bestätigt. Ich füge sogleich eine dritte Differenz hinzu, bei welcher jenes Princip sich als ungültig herausstellt. In der südlichen (Dubois') Darstellung frißt der Löwe wirklich Herz und Ohren, sodaß die ganze Pointe der Fabel verloren geht; hier hat der Bearbeiter augenscheinlich die Bedeutung derselben übersehen oder, in Betracht der Anwendung, welche bei ihm von der Geschichte gemacht wird, nicht mit Unrecht geglaubt, daß ihr durch Erzählung der Thorheit des Esels vollständig genügt wird.

Die Quelle dieser Fabel ist, wie schon von Weber (Indische Studien, III, 338) richtig erkannt ist, die bekannte bei Babr., 95; Aesop. Fur. 356, Cor. 358; Non. Marcell., IV, 198, von Gerlach. Hier liegt der Löwe krank und es gilt blos, Nahrung für ihn zu suchen; dem Fuchs gelingt es, ein Thier zum zweiten mal zu ihm zu locken; der Fuchs frißt das Herz und antwortet dem Löwen mit dem bekannten Witze. Hiermit stimmt im wesentlichen der sanskritische Text. Während aber bei den Griechen das verlockte Thier ein Hirsch ist, ist es in der indischen Darstellung ein Esel. Dem, der diese Umwandlung vornahm, schien der Hirsch für diese Rolle unpassend, vielleicht zu klug; passender dünkte ihm der dumme Esel. Bei diesem aber sind die Ohren eine so augen-

fällige Partie, daß dieſe zu dem Herzen, um den Witz zu vervollſtändigen, hinzugefügt wurden; dabei wirkte natürlich der Gedanke mit, daß einer, der keine Ohren hat, auch nicht fähig iſt, einen vernünftigen Rath zu hören und ſich vernünftig zu benehmen. In der griechiſchen Fabel wird der Hirſch dadurch verlockt, daß ihm der Fuchs vorſpiegelt, der kranke Löwe wolle ihn zu ſeinem Nachfolger wählen; als er ihn zum zweiten mal zu bereden ſucht, ſagt er ihm, der Löwe habe ihm etwas Wichtiges anvertrauen wollen und ſein Ohr gepackt, um ſeine Aufmerkſamkeit zu erregen. So unpaſſend dieſe Vorſpiegelungen einem Eſel gegenüber ſind, ſo ſind ſie dennoch, wenig verändert, noch in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra wiedergegeben, insbeſondere bei der zweiten Verlockung; eine weſentlichere Abweichung beſteht nur darin, daß ihm nicht die Nachfolge, ſondern die Freundſchaft des Löwen und deren Vortheile vorgeſpiegelt werden. Ein Eſel als Nachfolger des Löwen ſchien natürlich zu unvernünftig. Erſt als dritte Form ergab ſich die Geſtalt, wo der Eſel — in Harmonie mit ſeinem Naturell — durch ſeine Geilheit verlockt wird. In irgendeiner Recenſion trat die Abrundung hinzu, daß der Löwe gleich zu Anfange Herz und Ohren fordert, und dieſe fand auch in die ältere Geſtalt, die im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hervortritt, Eingang.

Bezüglich der arabiſchen Bearbeitung iſt, wie gewöhnlich, die lateiniſche Ueberſetzung vollſtändiger als die übrigen Ausflüſſe und eine Stelle, welche ſie mit dem Anvár-i-Suhaili, theilweiſe auch mit der griechiſchen Ueberſetzung gemein hat, k., 3, a., 7, vgl. Anvár-i-Suhaili, 397, 6 v. u.; Symeon Seth, 75, 2 v. u., während ſie bei Silv. de Sacy fehlt, macht höchſt wahrſcheinlich, daß ihre geſammte Darſtellung auf einem beſſern Texte beruht. Im Anvár-i-Suhaili iſt die Vorſpiegelung (des unzüchtigen Inhalts wegen) verändert; die Eſelinnen ſind weggelaſſen, und der Löwe, den der Eſel geſehen, ſoll ein bloßer Talisman ſein; in der türkiſchen Bearbeitung iſt an die Stelle von Herz und Ohren das Gehirn geſetzt. Baldo ſetzt zu Herz und Ohren noch die Augen. Zu der orientaliſchen Form gehört Vartan, XXXVI; Tauſend-

und eine Nacht, III, 917 (Weil). Die Form dagegen, in welcher Fredegar u. s. w. diese Fabel erzählt (Grimm, RF., XLVIII fg., CCLXI. CCLXXVI), schließt sich (wie „Hirsch" und „nur Herz" zeigt) an die occidentalische, was ich wegen Edélestand du Méril, S. 135, bemerke, der sie irrig an die orientalische lehnt; ihre Verstümmelung erklärt sich dadurch, daß sie nach mündlicher Kenntniß oder aus dem Gedächtniß erzählt wird.

Eine ganz neue Fabel hat sich aus der orientalischen Form durch Zerfällung und Uebertreibung in Gesta Romanorum, LXXXIII, gestaltet: „Ein Eber kommt in einen Garten und es wird ihm vom Gärtner ein Ohr abgehauen; trotzdem kommt er zum zweiten mal und verliert nun auch das andere Ohr; nichtsdestoweniger kommt er zum dritten mal, da wird ihm der Schwanz abgehauen; als er dennoch zum vierten mal wiederkehrt, wird er getödtet und der Koch ißt nun sein Herz und entschuldigt sich mit dem bekannten Witze". Da der Eber Herz und Ohren verliert, so ist die orientalische Form die Grundlage. Dazu gehört Grimm, KM., Nr. 81, vgl. III, 129. Auch Extravag., 1^b, bei Robert, Fables inédites, I, c. 1, beruht auf der orientalischen Form, da auch hier Herz und Ohren erwähnt werden. Zweifelhaft ist mir, ob Aesop. Fur. 144, Cor. 116, aus der orientalischen Form entstanden ist (vgl. §. 62).

§. 182. Die arabische Bearbeitung, sowie das südliche (Dubois') Pantschatantra schließen unmittelbar nach dieser Fabel auch die Haupterzählung ab. In letzterm schämt sich das Krokodil und kehrt zurück, ohne sich beim Affen wieder sehen zu lassen; in der arabischen Bearbeitung scheint das Seethier Reue zu zeigen. Die lateinische Uebersetzung hat eine Schlußrede des Philosophen und des Königs, welche in den übrigen Ausflüssen fehlt, höchstens im Anvár-i-Suhaili kurz angedeutet scheint. Die sanskritischen Texte haben — mit augenscheinlich jüngern Zusätzen — die Rahmenerzählung viel weiter ausgesponnen. Zuerst macht sich der Affe über das Seethier lustig, daß es selbst seine Absicht verrathen habe, und erzählt als Gleichniß die dritte Geschichte. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, ist also einer

der ältern Zusätze. Diese Geschichte erscheint auch, mit wenigen Veränderungen, in Kâdiri's Tûtînâmeh, XXVII (Iken, S. 113). „Der Töpfer wird hier infolge seiner Schmarre Befehlshaber, aber wie es zur Schlacht kommt, wird ihm angst und er sagt von selbst, er sei kein Krieger." Diese Fassung ist die natürlichere und möchte auch die ursprüngliche sein; im Pantschatantra ist sie vielleicht nur geändert, um sie dem Rahmen mehr anzupassen. Auch hier ist nicht anzunehmen, daß sie in das persische Tûtînâmeh aus dem Pantschatantra gelangt ist (vgl. §. 180 und §. 183); beide haben in letzter Instanz wol dieselbe sanskritische Quelle.

§. 183. In die dritte Erzählung ist in den sanskritischen Texten die vierte eingeschachtelt. Auch diese findet sich in Kâdiri's Tûtînâmeh, und zwar unmittelbar hinter der vorigen als XXVIII. (Iken, S. 116). Da es nun bei eingeschachtelten Erzählungen, wenn sie zugleich in etwa gleichzeitigen Werken einzeln vorkommen, an und für sich wahrscheinlich ist, daß ihr selbständiges Vorkommen älter ist, so ist in diesem Falle, wo die im Pantschatantra eingeschachtelte im Tûtînâmeh dicht hinter ihrem Rahmen folgt, kaum zweifelhaft, daß dasjenige Sanskritwerk, aus welchem die 27. und 28. Erzählung in das Tûtînâmeh gekommen ist, auch die Quelle für die 3. und 4. des Pantschatantra war. Man sieht an diesem Beispiele zugleich, wie leicht man es sich mit dem Verschlingen machte und wie man zu diesem Zwecke die Form umänderte; denn auch die 4. ist im Tûtînâmeh etwas abweichend und scheint die ursprünglichere Form zu haben. Was die Quelle dieser Fabel betrifft, so kann der „Wolf, der sich zu den Löwen gesellt", Babr. 101; Aesop. Fur. 360, Cor. 410, vielleicht die Veranlassung zur Gestaltung derselben gegeben haben, allein alles Einzelne ist so verschieden, daß sie auch für völlig unabhängig davon gelten darf.

§. 184. In der Kosegarten'schen Recension und der berliner Handschrift macht der Affe dem Seethiere Vorwürfe, daß es dem Willen seiner Frau nachgegeben habe. Dieses Moment der Rahmenerzählung fehlt in den hamburger Handschriften (natürlich auch in der arabischen und südlichen Bearbeitung, s. §. 182). Schon

daraus können wir mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es ein erst spät hinzugefügtes Stück sei; es zeigt sich dieses aber auch noch deutlich darin, daß der Satz, welcher hinter den zum Beleg dieses Vorwurfs gegebenen Erzählungen (5. und 6.) folgt (bei Kosegarten S. 223, 19, in der berliner Handschrift corrumpirt): „So hast du dich durch ihren Wunsch leiten lassen und ein Mittel, mich umzubringen, ins Werk setzen wollen, allein durch die Schuld deiner Rede ist es offenbar geworden", nur eine Erweiterung der Worte ist, welche in den hamburger Handschriften die 3. und 4. Erzählung abschließen: tad bho dushṭamakara tvam api kulâlavat svavacanena prakaṭîkṛitaḥ, „so, du böses Seeungeheuer! hast auch du, wie der Töpfer, durch deine eigene Rede dich verrathen!" und augenscheinlich paßt er auch nur hinter 3. und 4., und keineswegs hinter 5. und 6. Ganz entschieden paßt ferner die 51. Strophe (vgl. die Anm. dazu) eigentlich nur hinter die 3. und 4. Erzählung und steht, nach Einschiebung der 5. und 6., bei Kosegarten nun ohne allen Zusammenhang hinter diesen. Endlich schließt sich die 7. Erzählung, „vom Esel, der sich durch sein Geschrei verräth", durch das nahverwandte Motiv an die 3. und 4., und wird durch die eingeschobenen 5. und 6. unangemessen von ihr getrennt. Wir haben also unzweifelhaft in dieser ganzen Stelle (von Kosegarten S. 220, 19 bis 223, 21) eine recht sichtbar eingelegte und verhältnißmäßig spät eingetretene Interpolation zu erkennen.

§. 185. In der im vorigen Paragraphen bemerkten Erweiterung werden in dem Kosegarten'schen Text, sowie in den Wilson'schen Handschriften (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 181) die 5. und 6. Erzählung mitgetheilt. Der Anfang der 5. erscheint auch in der berliner bis Kosegarten S. 221, Z. 2, viprakṛishṭam (inclusive). Dann tritt eine Lücke ein, welche mit einigen Worten und einer Strophe abschließt, die bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften sich nicht finden; darauf folgen dann corrumpirte Worte, die aber Kosegarten, S. 223, 18 entsprechen, sodaß der größte Theil der 5. und die ganze 6. Erzählung hier fehlen. Daß die 5. auserzählt sein wird, versteht

ſich von ſelbſt, und bei der Uebereinſtimmung, welche in dieſem vierten Buche ſich überhaupt und insbeſondere bezüglich der Anzahl und des Inhalts der Erzählungen zwiſchen der berliner Handſchrift und dem Koſegarten'ſchen Texte zu erkennen gibt, iſt es kaum einem Zweifel unterworfen, daß in dem Prototyp der berliner auch die 6. nicht gefehlt haben wird.

§. 186. Die 5. Erzählung, „wie eine Frau Liebe belohnt", hat ſowol im einzelnen als in ihrem ganzen Inhalte im Indiſchen mehrere Analogien. Bezüglich des einzelnen vgl. man Dſanglun, Ueberſetzung, S. 306, wo, wie hier, ein zwerghafter, unanſehnlicher Gelong mit einer äußerſt wohlklingenden Stimme ſo bezaubernd ſingt, daß eine ganze Armee — Menſchen, Elefanten, Pferde — nicht weiter ziehen will, ſondern ſtehen bleibt, um ihm zuzuhören. Dieſes bezaubernde Singen eines Misgeſtalteten möchte aus derſelben Quelle, aus welcher es hierher gelangt iſt — buddhiſtiſche Dſchâtakas — auch in die Erzählung im Pantſchatantra gelangt ſein. Bezüglich des plötzlichen Todes und der Wiederbelebung durch Abtretung der Hälfte des eigenen Lebens vgl. man Vishṇu-Pûraṇa, 413, die Sage von Jajâti und Puru und insbeſondere das Märchen von Ruru in Somadeva's Märchenſammlung, XIV, 76—87, Brockhaus' Ueberſetzung, 63, welches übrigens ſo nahe an das vorliegende anklingt, daß man es faſt für eine Nebenform halten könnte. Somadeva's Märchen erweiſen ſich ſchon jetzt vorwaltend als urſprünglich buddhiſtiſch; danach und überhaupt nach Analogie der meiſten im Pantſchatantra erſcheinenden Märchen dürfen wir auch für das unſerige einen buddhiſtiſchen Urſprung vermuthen. In Bezug auf den ganzen Inhalt ſind vier Geſchichten innig verwandt und zwar ſo ſehr, daß man ſie wol unzweifelhaft für Nebenformen der vorliegenden anſehen darf. Die erſte iſt die von der Dhûminî im Daçakumâracarita (in der Wilſon'ſchen Ausg. S. 150). Sie lautet in der Ueberſetzung folgendermaßen:

„Es gibt ein Land Trigarta [1]); da lebten drei überaus reiche

[1]) Im heutigen Pendſchab, in der Nähe von Lahore.

Hausbesitzer, welche Brüder waren, Namens Dhanaka, Dhânjaka und Dhanjaka. Während deren Leben ließ Indra zwölf Jahre lang nicht regnen; das Getreide verlor seine Kraft, die Pflanzen trugen nicht, die Bäume waren ohne Früchte, die Wolken machtlos, die Flüsse ohne Wasser; in den Teichen war nichts als Schlamm, die Quellgebiete waren versiegt; es war Mangel an Knollen, Wurzeln und Früchten; man unterhielt sich nicht mehr; Festfeier hatte aufgehört; dagegen hatten sich viele Räuberscharen gebildet, die Menschen fraßen sich einander; Menschenschädel, weiß wie Valâkas [1]), rollten hier und da umher; durstig flogen [2]) die Scharen der Vögel [3]) herum; verödet wurden Städte, Dörfer, Flecken, Höhlen, Klüfte und andere Wohnplätze. Diese Hausbesitzer nun, nachdem sie alle ihre Früchte aufgebraucht und ihre Ziegen und Schafheerden, ihre Büffelscharen und Stierheerden, ihre Sklavinnen und Sklaven, ihre Kinder und die Frau des ältesten und des mittlern Bruders aufgegessen hatten, kamen überein, daß am folgenden Tage Dhûminî, die Frau des jüngsten, gegessen werden sollte. Dhanjaka aber, der jüngste, unfähig, seine liebe Frau zu essen, eilte noch in derselben Nacht mit ihr davon, nahm sie, nachdem sie vom Wege ermüdet war, auf den Rücken und drang in den Wald; ihren Hunger mit seinem Fleische, ihren Durst mit seinem Blute stillend, führte er sie. Nach einiger Zeit erblickte er auf dem Erdboden einen Menschen mit abgeschnittenen Füßen, Händen, Nase und Ohren, der sich nicht zu rühren vermochte. Voll Mitleid nahm er auch diesen auf den Rücken, machte [4]) sich sorglich eine Hütte von Gras in einem Dickicht, welches reich an Knollen, Wurzeln und Wild war, und ließ sich daselbst nieder. Jenen aber, dessen Wunden zuheilten, pflegte er

---

[1]) Eine Art kleiner Kraniche.

[2]) Man corrigire: paryahin anta.

[3]) Ich lese mit C: pakshimand°.

[4]) Man corrigire: racita°.

mit Ingudiöl [1]) und andern Oelen und mit demselben Fleisch und Gemüsen, die er selbst genoß. Wie er nun so wohlgenährt und so vollsaftig war, wandte sich eines Tages, als Dhanjaka ausgegangen war, um Wild zu jagen, Dhûminî mit leidenschaftlicher Glut an ihn und, obgleich von ihm getadelt, bewog sie ihn gewaltsam, ihrer Lust zu dienen. Als der Mann nun zurückkehrte und Wasser forderte, sagte sie zu ihm: «Zieh' es dir selbst aus dem Brunnen und trinke! Mein Kopf wird von Schmerz gequält», und warf den Eimer sammt dem Stricke vor ihn hin. Als er aber das Wasser aus dem Brunnen heraufwand, trat sie hinter ihn und stieß ihn in den Brunnen. Jenen Verstümmelten nahm sie nun auf die Schulter, wanderte von einem Lande in das andere und erwarb sich den Ruf einer treuen Gattin und vielfache Ehrenbezeigungen. Durch die Gunst des Königs von Avanti [2]) aber wohnte sie, in großer Fülle. Ihr Mann aber wurde von einem Karavanenmanne, welcher, um Wasser zu holen, zu ihm gerieth, erblickt, herausgezogen und wanderte im Lande Avanti umher. Da bemerkte ihn diese Dhûminî und sagte: „Das ist der Bösewicht, von welchem mein Mann verstümmelt ist", und bewog den König, in seiner Unkunde den Befehl zu geben, daß dieser Brave auf eine ausgezeichnete Weise hingerichtet werde. Als Dhanjaka nun mit auf den Rücken gebundenen Händen zum Richtplatze geführt wurde, sprach er kühn zum Richter: «Eine passende Strafe wäre es für mich, wenn der Bettler, von welchem angenommen wird, daß ich ihn verstümmelt habe, da ihm nichts weiter als das bloße Leben gelassen ist, Zeuge meines Unglücks wäre!» Man antwortete: «Was könnte das schaden?» führte jenen herbei und ließ ihn zusehen. Da stürzte der Verstümmelte, die Augen voll Thränen, dem Braven zu Füßen und that mit ehrenhaftem Sinne dessen Wohlthat kund und wie schlecht sich jene Bösewichtin benommen habe. Da gerieth der König in Zorn, ließ der schlechten Person das Gesicht entstellen und verstieß sie aus ihrer Kaste

[1]) Man corrigire: °दतै° oder °दीतै°.

[2]) Das heutige Oudjein.

unter die çvapâcikâ [1]) (Hundekocher). Dhanjaka aber wurde mit Gunſt überſchüttet."

In dieſer Darſtellung iſt das Märchenhafte — das Abtreten des halben Lebens und was damit zuſammenhängt — entfernt, dagegen aber das Verbrechen noch viel greller als im Pantſchatantra behandelt. An die Stelle jener Abtretung tritt die Ernährung mit dem eigenen Fleiſch und Blut; der Krüppel iſt zu einem Verſtümmelten geworden, die Frau zwingt ihn mit Gewalt zu der Unthat u. ſ. w., kurz, die Ruchloſigkeit der Frau iſt aufs ſtärkſte charakteriſirt. Im übrigen wird jeder erkennen, daß es völlig dieſelbe Erzählung iſt wie im Pantſchatantra, nur in einer, wenigſtens theilweiſe, jüngern Form.

Etwas ferner ſteht die dritte Faſſung. Dieſe findet ſich im Somadeva am Ende des Auszugs aus dem zweiten Buche des Pantſchatantra und lautet in der Ueberſetzung folgendermaßen:

„Und ſo iſt es beſſer, ſich an Freunde zu ſchließen (in Bezug auf den Inhalt des zweiten Buchs des Pantſchatantra) als an Frauen wegen der Eiferſucht; höre in dieſer Beziehung eine Geſchichte:

„In irgendeiner Stadt war ein eiferſüchtiger Mann und deſſen Frau war lieblich und ſchön; er ließ ſie, da er ihr nicht traute, nirgends allein hingehen; ſelbſt von gemalten Figuren fürchtete er einen Verluſt der Tugend [2]) bei ihr. Einſt reiſte er wegen eines nothwendigen Geſchäfts, ſie mit ſich nehmend, in ein anderes Land. Auf dem Wege ſah er einen Bhillawald und aus Furcht davor ließ er die Frau im Hauſe eines alten, in einem Dorfe lebenden Brahmanen und ging ſelbſt weiter. Als ſie ſich nun da befand und Bhillas ſah, welche auf dieſem Wege kamen, ſo ging ſie mit einem jungen Bhilla, den ſie geſehen hatte, von da weg und, ſich mit ihm vereinigend, ging ſie, ihrer Luſt folgend, in das Dorf, als hätte ſie keinen Mann, die Eiferſucht ihres Mannes

---

[1]) So iſt zu leſen; Trayyaruna verbannt auch ſeinen Sohn unter die Svapâkas (Harivança, c. XII, bei Langlois, I, 65).

[2]) Die Handſchrift hat çûlavibhrançaç, welches in çîlavi° zu ändern iſt.

überwältigend, wie ein Fluß, der seine Brücke zerbricht. Darauf, nachdem ihr Mann sein Geschäft vollendet hatte, kam er zu dem Brahmanen im Dorfe zurück und forderte seine Frau. Der Brahmane sagte zu ihm: «Ich weiß nicht, wohin sie gegangen ist; ich weiß nur so viel, daß Bhillas hierher kamen und durch diese wird sie weggeführt sein; das Dorf ist hier in der Nähe, dahin gehe rasch! Von dort kannst du die Frau bekommen; auf andere Weise hoffe nicht!» [1]) Nachdem jener so gesprochen hatte, ging dieser weinend und die Verkehrtheit seines Geistes tadelnd zu diesem Bhilladorfe und sah daselbst diese Frau. Diese, nachdem sie ihn erblickt hatte, ging zu ihm und voll Furcht wegen ihres Vergehens [2]) sprach sie: «Es ist meine Schuld nicht; ich bin von einem Bhilla mit Gewalt hierher geführt». Der Mann, vor Liebe blind, sagte zu ihr: «So komm her, laß uns gehen, ehe uns einer sieht!» Sie antwortete ihm: «Dies ist die Zeit, wo der Bhilla von der Jagd zurückkommt, und wenn er da ist, wird er uns verfolgen und sicher dich und mich tödten. Darum geh' in diese Höhle und bleibe da jetzt verborgen! In der Nacht wollen wir ihn, wenn er schläft, umbringen und dann ohne Furcht uns von hier entfernen». Nachdem die Schlechte so zu ihm gesprochen, trat er in die Höhle. — Welche Gelegenheit (zum Betrug) gibt nicht das Herz eines Unverständigen, dessen Vernunft von Liebe verblendet ist! — Darauf zeigte das schlechte Weib den durch sein böses Geschick hierher Geführten, in der Höhle Befindlichen dem Bhilla [3]), welcher am Ende des Tages [4]) zurückgekehrt war. Der grausame, starke Bhilla schleppte ihn heraus und band ihn fest an einen Baum, um ihn am folgenden Morgen der Devi zu opfern, und nachdem er vor seinen Augen am Abend mit dessen Frau gegessen [5]) und mit ihr die Liebe genossen [6]), schlief er ver-

[1]) Man lese: kṛithâḥ (Handschrift hat kṛiyâḥ).
[2]) Man lese: pâpât tam.
[3]) bhillâyâdarç°.
[4]) dinâtyaye.
[5]) bhuktvâ.
[6]) âsajya (statt âsavya).

gnügt in ihren Armen. Als dieser Mann, von Eifersucht glühend, sich an den Baum gebunden, jenen schlafen sah, pries er die Göttin Tschandî [1]) mit Lobeserhebungen und nahm in seiner Noth seine Zuflucht zu ihr. Sie zeigte sich ihm und gewährte ihm die Gnade, daß er mit des Bhilla eigenem Schwerte sich die Bande löste und ihm den Kopf abschlug. «Komm jetzt! Dieser Böswicht ist von mir getödtet», sprach er alsdann zu seiner Frau, indem er sie weckte. Sie aber stand auf und schwer betrübt, nachdem sie unbemerkt in der Finsterniß des Bhilla Haupt genommen, ging das böse Weib mit ihrem Manne davon. Nachdem sie am Morgen in eine Stadt gekommen waren, zeigte sie diesen Kopf vor und jammerte, ihren Gatten anklagend: «Durch jenen ist mein Gatte getödtet!» Darauf wurde jener von den Stadtwächtern mit ihr zusammen vor den König geführt und, dort befragt, erzählte der Eifersüchtige alles, wie es sich zugetragen hatte. Der König, nachdem er die Wahrheit erforscht, ließ dem bösen Weibe die Ohren und die Nase abschneiden und den Mann frei."

So stark hier die Veränderungen sind, so ist doch, insbesondere gegen das Ende, die Verwandtschaft mit der im Pantschatantra und Daçakûmaracarita kaum zu verkennen. Manche der Veränderungen mögen vielleicht dadurch herbeigeführt sein, daß die Erzählung als Beispiel für den Schaden zu großer Eifersucht dienen soll, obgleich ihre Fassung bei Somadeva diesem Zwecke wenig entspricht.

Die vierte Fassung gewährt die mongolische Bearbeitung des Vikramacaritra oder der Sinhâsana-dvâtrinçat, der Ardschi Bordschi, von mir übersetzt im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 845. 846. Sie steht der im Daçakûmaracarita und Pantschatantra so nahe, daß sie entschieden nur eine Variante derselben ist.

Nach Erzählung der §. 204 zu erwähnenden Geschichte, durch welche die Dâkinî zum erstenmal zu sprechen veranlaßt wird, fährt Vikramâditya fort und erzählt „von einem Manne und einer Frau, die in den Wald gingen, wo sie von einem Berge her eine außer-

[1]) caṇḍîm.

ordentlich liebliche Stimme hören. Die Frau ist begierig, mit dem Manne, der diese schöne Stimme hat, zusammenzutreffen. Als sie auf dem Wege einen Brunnen erblickt, bittet sie ihren Mann, ihr einen Trunk zu holen. Als der Mann zu dem Brunnen geht, stürzt sie ihn hinein. Der angenehmen Stimme nachgehend, findet sie einen Mann in seinen Wunden liegen und wehklagen. Es war das Echo, das die Klagen in der Ferne so schön klingen ließ. Sie nimmt nun diesen Mann und pflegt ihn sorglich bis zu seinem Tode. War dieses Weib gut oder war es schlecht? Als die Lampe es lobt, bricht die Dâkinî ihr Schweigen zum zweiten mal. Hierdurch ward sie Vikramâditya's Gattin und er befreit die 500 Königssöhne aus der Felsenkammer."

Das Vorkommen dieses Märchens in dieser ohne Zweifel ursprünglich buddhistischen Sammlung spricht, abgesehen von vielen andern allgemeinen Momenten, die sich geltend machen lassen können, fast entscheidend für dessen buddhistischen Ursprung, auch die Zahl 500, welche eine vorwaltend buddhistische ist. Dann endlich ein Ausspruch des Buddha, welcher in dem Milinda Prasna mitgetheilt wird (Spence Hardy, Eastern monachism, 160, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 374); dieser lautet: „Jedes Weib wird sündigen, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, es im Geheimen zu thun, sollte der Liebhaber selbst ohne Arme und Beine sein"; wobei zugleich bemerkt wird, daß sich dieser Ausspruch auf die Geschichte der Königin Kinnarâ bezog, welche das Schlafzimmer ihres Mannes verließ, um mit einem zu sündigen, dem Hände und Füße abgeschnitten waren (vgl. oben S. 437). Auch diese Erzählung ist nach dem westlichen Asien vorgedrungen; sie bildet die Grundlage einer Geschichte in den Reisen der Prinzen von Serendippo (Viaggio di tre figliuoli del re di Serendippo, 53, b., baseler Uebersetzung S. 239); dann der zweiten und dritten Geschichte im Bahar Danush, sowie die von Tausendundeine Nacht (Weil), I, 142.

Wie fast alle Erzählungen dieses vierten Buchs — auch die nicht in der arabischen Bearbeitung vorkommenden — über die Grenzen Indiens gedrungen sind (vgl. §. 180. 182. 183. 187.

191 u. ſ. w.) — wahrſcheinlich weil daſſelbe Werk, aus welchem ſie in das Pantſchatantra übergingen, von Perſern überſetzt oder bearbeitet ward —, ſo auch dieſe. Leider finden wir ſie aber im weſtlichen Aſien und mohammedaniſchen Europa erſt in verhältnißmäßig ſpäter Zeit und zwar zunächſt in einer türkiſchen Sammlung von Erzählungen in den bekannten Vierzig Vezieren. Dieſe ſind erſt zwiſchen 1421—1451 abgefaßt, aber nach einem ältern arabiſchen Original, welches in ſeiner Beſonderheit noch nicht aufgefunden iſt (vgl. Behrnauer's Ueberſetzung der Vierzig Veziere [1]), S. XIV); doch beruhen wol auf ihm die Bruchſtücke oder ausgewählten Erzählungen der Vierzig Veziere, welche in den Handſchriften der Tauſendundeine Nacht erſcheinen (breslauer Ueberſetzung, I, 208 fg.; Weil, 1, 49 fg.).

Ob das arabiſche Original eine ſelbſtändige Erweiterung einer aus dem Sindabadkreiſe hervorgegangenen Schrift war oder, wie ſich nach den ſonſtigen Analogien vorausſetzen läßt, aus dem Perſiſchen übertragen, läßt ſich nicht entſcheiden; daß aber die Geſchichte, welche wir hier ſpeciell im Auge haben, zunächſt aus einem perſiſchen Werke entnommen iſt, wird dadurch höchſt wahrſcheinlich, daß ſie in Perſien lokaliſirt iſt (vgl. auch das über die andere Faſſung Bemerkte). Sie findet ſich in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer (Leipzig 1851), S. 325, und wird als Beleg dafür gegeben, „daß die Frauen voller Lügen und Treuloſigkeit ſind". Sie lautet hier folgendermaßen:

„Es iſt überliefert worden, daß es in Perſien einen Vornehmen gab, welcher ſehr viel Geld und Gut beſaß. Nun übernachtete einmal in ſeinem Hauſe ein fremder Kaufmann als Gaſt. Als es Abend wurde, ließ der Vornehme für den Kaufmann das Eſſen auftragen; ſie ſetzten ſich und aßen. Der Kaufmann ſah, daß in einem Winkel eine allerliebſte Frau mit einem Hunde ſaß,

[1]) Vgl. zwar auch Tauſendundeine Nacht, (Breslau) I, 326, Note 23, doch wird das daſelbſt angeführte Manuſcript, obgleich mit dem arabiſchem Titel verſehen: „Geſchichte der vierzig Morgen und vierzig Abende", auch nur Auszüge enthalten.

denen man zusammen das Essen vorsetzte, worauf es der Hund mit der Frau verzehrte. Als der Kaufmann dies sah, verwunderte er sich sehr darüber und fragte den Vornehmen: «Was hat das zu bedeuten?» Dieser erwiderte ihm: «Das ist nicht mit Worten zu sagen!» Der Kaufmann bat: «Erzähle es mir doch!» Der Vornehme sprach: «O Kaufmann, die da war meine Frau und ich liebte sie mehr als mein Leben, all mein Geld und Gut stand zu ihrer Verfügung. Ich besaß einen Negersklaven, ohne daß ich es wußte, daß diese beiden zusammenhielten und mich auf die Seite zu bringen beabsichtigten, um dann so recht nach ihrem Herzenswunsche zu leben. Eines Tages sprach meine Frau zu mir: „Ich habe große Sorge um dich!“ und führte mich an einen einsamen Ort, wo sie ein Zelt hatte aufschlagen lassen. Der Negersklave war auch da, kam alsbald heraus und sie drückten mich beide nieder, um mich umzubringen. Da sprang dieses mein Hündchen, welches mir aus dem Hause nachgefolgt war und dies sah, von hinten dem Schwarzen in die Hoden, verbiß sich darin und riß ihn von meinem Leibe hinweg. Als ich nun frei war, griff ich nach meiner Frau; sie aber entschlüpfte mir und dafür schlug ich den Sklaven todt. Nachher packte ich meine Frau und schleppte sie fort. Da fiel sie mir zu Füßen und erfaßte meine Hand. Aus Furcht vor Gottes Strafe tödtete ich sie nicht, sondern lasse sie von nun an zur Vergeltung für ihre Treulosigkeit mit diesem Hündchen essen, welches mir damals zu Hülfe kam.“

Zwischen dieser Fassung und der indischen liegen ohne Zweifel mehrere Mittelformen; dennoch sind die Abweichungen keineswegs sehr bedeutend und lassen sich mit Leichtigkeit erklären. Der Krüppel ist, den mohammedanischen Haremsverhältnissen gemäß, sehr angemessen in einen Negersklaven verwandelt. Da ferner die Frau, der einen indischen Darstellung gemäß, welche aus Indien überkommen war, am Leben bleibt, so läßt diese Fassung auch den Anschlag nicht gelingen; denn diese Schonung würde dem mohammedanischen Rechtsgefühl nicht entsprochen haben (vgl. §. 95). Dagegen wird der Sklave, diesem gemäß, umgebracht und der Frau eine erniedrigende Strafe aufgelegt. Diese Strafe besteht

darin, daß sie in einem Winkel mit einem Hunde zusammen essen muß. Diese Strafe beruht aber auf einem Misverständniß. In der indischen Fassung nämlich, in welcher die Frau am Leben bleibt, wird sie, wie wir gesehen haben, aus ihrer Kaste gestoßen und zu einer çvapâcikâ erniedrigt; çvapâcika oder çvapâka heißt aber wörtlich „Hundekocher"; dieses ist der orientalischen Methode gemäß, welche uns insbesondere in der Uebersetzungsliteratur der buddhistischen Schriften entgegentritt: alles wörtlich zu übersetzen, in die älteste Uebersetzung, worauf in letzter Instanz die Fassung in den Vierzig Vezieren beruht, wahrscheinlich in einer wortgetreuen und darum für jeden Nichtinder sinnlosen Uebertragung übergegangen. Das Bestreben, Sinn hineinzubringen, bewirkte alsdann bei Nichtindern, zu denen die Erzählung drang, daß die „Hundekocherin" in „eine, die mit einem Hunde essen muß", verwandelt ward, und bei der Verachtung, in welcher im mohammedanischen Orient der unreine Hund steht, lag diese Verwandlung um so näher, da dies als eine höchst erniedrigende Strafe aufgefaßt werden konnte. Doch mußte sie als eine auffallende Strafe auch noch einen besondern Grund haben, und so führte dann die charakteristische Treue der Hunde die weitere Ausspinnung herbei, daß dieses Hündchen den Herrn gerettet habe.

In wesentlich gleicher Fassung kehrt die Erzählung in einem orientalischen Märchen wieder, welches Peter Neu dem Herrn von Harthausen mitgetheilt hat und dieser unter den armenischen aufführt (Transkaukasia, I, 326—329), jedoch bemerkend, daß es ursprünglich ein persisches sein solle. Es ist in ein gewöhnliches, mit dem von der Turandot verwandtes eingerahmt und zugleich mit einem andern verschränkt, welches nur eine Nebenform von Bahar Danush, I, 2. und 3. Erzählung ist, die ebenfalls aus dem Indischen stammen, worüber an einem andern Orte. Ich erzähle es des Interesses willen vollständig und hebe das speciell hierher Gehörige durch besondern Druck hervor. Es lautet:

„Ein Perserkönig hatte eine Tochter, die, von allen Seiten zur Ehe begehrt, nur den heirathen zu wollen erklärte, der das von ihr aufzugebende Räthsel zu lösen verstände. Wer dann bin-

nen drei Tagen die Lösung nicht fand, verlor sein Leben. Es hatten nun schon so viele ihr Leben eingebüßt, daß sie einen Schädelthurm von den Köpfen ihrer getödteten Bewerber und daneben einen Mastbaum aufgerichtet hatte. Da kam ein armer Jüngling und bewarb sich um sie. Er klimmte den Mastbaum hinauf, den jeder Bewerber besteigen mußte, damit die Prinzessin ihn von ihrem Schädelthurme aus sehen konnte. Sie befiehlt ihm hereinzutreten und legt ihm ihr Räthsel vor. Es hieß: «Was hat die Zenobia dem Gül gethan und was hat der Gül der Zenobia gethan?» Der Jüngling geht zu einer alten Frau, die seine Freundin war, und fragt sie um Rath. Die sagt ihm: «Du bist verloren, wenn du nicht zu den Diws ins Gebirge gehst, daß sie dir die Lösung des Räthsels gewähren». Er macht sich auf und trifft zuerst den ältesten Bruder der Diws. Als der auf ihn zustürzt, um ihn zu verschlingen, wirft er ihm eine Kugel Mastix in den Hals, welches die Diws über alles lieben. Der schenkt ihm deshalb das Leben, vermag aber nicht, das Räthsel zu lösen. Mit dem zweiten Bruder derselbe Vorgang. Als er dann aber auch die Schwester des Diws durch Mastix gewonnen, sagt diese ihm: «Geh' eine sichere Straße, von welcher rechts ein Weg abführt, dann kommst du in den Garten Salomo's, wo du die Lösung des Räthsels finden wirst».

Er findet den Weg und den Garten Salomo's und versteckt sich im Palaste. Dort sieht er einen Menschen, schön und glänzend wie der Vollmond, in den Saal gehen, ein Hündchen neben sich; er sieht ihn vor einen Vogelbauer treten, in welchem ein wunderschönes Weib gefangen saß. Er sieht ihn essen, die Hälfte dem Hunde geben und, was der übrig läßt, dem Weibe. Da tritt er aus seinem Versteck in den Saal. Jener bittet ihn zu Gaste. Er will es nicht annehmen: «Wie kann ich dein Gast sein, da ich sehe, wie du ein Thier und ein Weib so unnatürlich behandelst?» Jener antwortete: «Wenn ich dir die Ursache sagen soll, so mußt du sterben, wie alle vor dir; denn nie soll das Geheimniß bekannt werden. Ich bin der Knecht Salomo's und heiße Gül,

und jenes Weib ist die Magd Salomo's und heißt Zenobia. Ich besitze zwei Wunderrosse, das Pferd des Windes und das Wolkenpferd, so mir Salomo hinterlassen». Da nun der Jüngling jene Namen hört, sieht er, daß er vor der Lösung des Räthsels steht. Er denkt bei sich: dort soll ich sterben, wenn ich das Räthsel nicht löse; hier, wenn es mir gelöst wird. Ich will das Letzte wählen, vielleicht kommt Rettung. So fordert er denn den Gül auf, das Räthsel zu lösen. Dieser erzählt nun: «Diese Frau, die du hier im Käfig siehst, liebte ich unsaglich und sie mich. Auf einmal wird sie kalt gegen mich, ich werde mistrauisch, lege mich scheinbar schlafen. Mit halbgeschlossenen Augen sehe ich nun meine Frau leise und vorsichtig aufstehen, sich ankleiden und in den Stall gehen. Ich schleiche ihr nach, sie sattelt das Windroß, schwingt sich hinauf und jagt fort. Da nahm ich das Wolkenroß und jagte ihr nach. Es ist nicht schnell, aber es folgt stets der Spur des Windrosses. Wir kamen an ein Felsengebirge, dessen Thor eine Höhle war, von wo aus der Weg in herrliche Zimmer führte. Ich versteckte mich hinter einem mächtig großen Weinkruge und sehe nun, wie eine (wol meine) Frau 24 häßlichen Ungeheuern auf das demüthigste und sorgsamste aufwartet. Der Anführer, ein Kerl häßlicher als alle, behandelte sie strenge. Sie mußte vor ihnen tanzen; wenn sie das geringste versah, schlug er sie; nichtsdestoweniger liebkoste sie ihn auf das zärtlichste. In rasendem Ingrimme warf ich einschläferndes Gift in die Weinkrüge. Alle schliefen schnell ein, nur der Anführer nicht; denn er war ein mächtiger Zauberer. Meine Frau fuhr fort, vor ihm zu tanzen; sie glitschte aus, da schlug er sie, aber dennoch küßte sie ihn. Nun stürzte ich mich auf ihn; allein er war zu stark und ich wäre unterlegen, hätte mein Hund ihn nicht von hinten gepackt, sodaß ich Zeit gewann, ihm den Dolch in die Seite zu stoßen. Aber von seiner Zauberei unterstützt, entkam er mir dennoch durch einen dunkeln Gang. Die übrigen blieben todt. Er lebt noch gegenwärtig und hat durch seine Zauberkünste eine Königstochter in sich verliebt gemacht, mit der er bereits zwei Kinder gezeugt. Er wohnt mit

den Kindern in einem Keller unter dem Gemache der Königstochter, aus welchem eine Fallthür zu ihm herabführt. Das ist der Grund, warum sie niemanden heirathen will und jedem Freier Räthsel aufgibt, die sie nicht zu lösen vermögen. Ich aber nahm damals meine Frau zu Hause und behandelte sie so, wie du siehest, und wol mit Recht.

Das ist die Auflösung des Räthsels; nun bereite dich zum Tode!» Der Jüngling bat ihn, ihm nur Zeit zu einem Gebete zu lassen; er benutzte diese aber, um sich in einem hohlen Baume zu verstecken. Nun schwingt sich Gül auf das Windpferd, ihn zu verfolgen, findet ihn aber nicht, kehrt zurück und verfolgt ihn nun von neuem auf dem Wolkenpferde. Allein auch auf diesem kehrt er bald zurück, ohne den Jüngling angetroffen zu haben. Dieser schleicht nun aus dem Garten und entkommt glücklich, sodaß er noch zur rechten Zeit vor Ablauf des dritten Tages vor der Königstochter zu erscheinen vermag. Jetzt sagt er ihr, sie möge nicht verlangen noch darauf bestehen, daß er das Räthsel löse; das würde den König, ihren Vater, tief beleidigen. Aber sie sprach: «Löse das Räthsel, oder stirb!» Er bat nochmals, aber sie zog das Schwert; doch der König hielt sie zurück und befahl ihm nun selbst, das Räthsel zu lösen. Da bittet er, zunächst die Königstochter zu entfernen; dann deckt er die Fallthür und geheime Treppe auf und bittet den König, mit vieler Mannschaft hinabzusteigen und das Ungeheuer im Keller zu fangen. Dennoch entkam der Zauberer; aber die beiden Kinder brachte man heraus; sie waren so häßlich und ungeheuer, daß sich der König vor ihnen entsetzte. Nun ward die Königstochter herbeigeführt, und als sie sah, daß alles entdeckt war und das Räthsel gelöst, bat sie um ihr Leben und wollte gleich den Jüngling heirathen. Aber der König ließ sie und die Kinder tödten und nahm den Jüngling zum Sohn an."

Die Partie, welche der Erzählung in den Vierzig Vezieren entspricht, hat Eigenthümliches genug, um wahrscheinlich zu machen, daß sie nicht speciell auf dieser beruht; dabei stimmt sie aber in allem Wesentlichen hinlänglich mit ihr überein, um zu beweisen, daß

sie auf jeden Fall mit ihr auf einer Quelle ruht. Diese muß eine verhältnißmäßig schon alte sein; denn wir werden sehen, daß sie wesentlich identisch auch in den Darstellungen des christlichen Europa sich zu erkennen gibt. Beachtenswerth ist die Abweichung in der armenisch-persischen Darstellung von der der Vierzig Veziere: daß die Frau gefangen ist; denn auch diese werden wir in einer der christlichen Darstellungen finden. Beide letzterzählte Darstellungen weichen von den indischen insbesondere darin ab, daß die Geschichte von der treulosen Frau einem im Hause des Mannes erscheinenden Gaste erzählt wird; diese Abweichung erscheint auch in allen Darstellungen des weitern Westens und floß also aus der ihnen zu Grunde liegenden gemeinsamen Quelle.

Hier erscheint diese Erzählung zunächst in den Gesta Romanorum, c. 56. Da diese viel älter sind als die türkischen Vierzig Veziere, so versteht es sich von selbst, daß sie aus einer bedeutend ältern Quelle hierher gerathen ist; daß diese in letzter Instanz eine orientalische ist, bedarf nach allem Obigen keiner Ausführung weiter; fraglicher ist, ob sie unmittelbar aus einer arabischen Quelle hierher gerieth, oder vermittelst einer bisher unbekannten ältern occidentalischen Bearbeitung; ich möchte wegen der eingedrungenen Eigenthümlichkeiten und überhaupt wegen der auszugartigen Fassung fast das letztere vermuthen. Die Hauptzüge sind hier folgende: „Ein Kaufmann trifft einen Herzog auf der Jagd und wird von diesem in sein Schloß mitgeführt, wo er beim Abendessen neben dem Herzog sitzen muß. Er bewundert hier die Pracht des Schlosses, die Herrlichkeit des Mannes, die Schönheit der Frau u. s. w., und preist den Herzog überaus glücklich. Als aber das Essen gebracht wird, so wird der Frau auf einem Todtenkopfe servirt, und als er selbst in sein Schlafzimmer geführt wird, so findet er da zwei todte Menschen an den Armen aufgehängt. Am folgenden Morgen fragt ihn der Herzog, wie es ihm bei ihm gefallen habe? Er antwortet: «Abgesehen von dem Todtenkopfe und den beiden Leichen, sehr gut». Darauf theilt ihm der Fürst den Grund dieser Erscheinung mit: «Der Todtenkopf sei der Kopf eines Herzogs, der seine Frau verführt habe und von ihm getödtet

sei. Die beiden Leichen seien die zweier Verwandten, die der Sohn jenes Herzogs, um seines Vaters Tod zu rächen, umgebracht habe; er habe sie so aufbewahrt, um seinen Durst nach Rache stets lebendig zu erhalten». In dieser Darstellung dürfen wir die grausame Strafe mit dem Todtenkopfe wol entschieden als occidentalischen Zusatz nehmen, der aus der Sage von Alboin und Rosamunde und analogen Anschauungen eingedrungen ist. Dafür spricht nicht blos der Mangel desselben in den orientalischen Fassungen, sondern auch der Umstand, daß er in einer gleich zu erwähnenden occidentalischen fehlt, welcher wir aus diesem und insbesondere noch einem Grunde eine von den Gestis unabhängige Entstehung zusprechen müssen. Der Zusatz mit den beiden Leichen dagegen möchte schon in einer zu Grunde liegenden Weiterentwickelung der orientalischen Form vorgekommen sein; denn er erscheint auch in der eben angedeuteten, von den Gestis unabhängigen, Darstellung. Die Leichen gehören hier zwar andern Personen an; diese Umwandlung würde sich aber durch die Gesammtveränderung erklären, welche uns darin entgegentreten wird.

An die Darstellung der Gesta schließt sich, wie schon Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, S. 201, bemerkt hat, die ganz vortreffliche der Königin Margaretha von Navarra im Heptameron, Nov. 32. Die Verschiedenheiten, welche darin vorkommen — wohin insbesondere der Mangel der beiden Leichen und die Charakterisirung des Verführers als eines edeln, im Hause erzogenen Jünglings zu rechnen sind — ließen sich als Ergebnisse ihres feinern Geschmacks ansehen und insbesondere ihres Bestrebens, das Ganze einem versöhnenden Ausgange zuzuführen. Dahin wirkte zwar überhaupt die mildere Anschauung des Ehebruchs, welche in ihrer Zeit herrschte; doch mußte sie, um in diesem speciellen Falle das moralische Gefühl nicht zu sehr zu beleidigen, die Gefallene in eine Lage bringen, die ihr Vergehen zu entschuldigen geneigt machen konnte, ihr die Gelegenheit dazu nahe legte. Allein so scheinbar diese Erklärungen sein möchten, so werden sie doch dadurch unsicher, daß einerseits die beiden Leichen auch in den bisjetzt bekannten orientalischen Darstellungen fehlen und anderer-

seits der Verführer nicht blos in den orientalischen Darstellungen ein Mitglied des Hauses ist, sondern auch in der sogleich zu erwähnenden, wie schon angedeutet, unabhängigen Darstellung. Es möchte daher wahrscheinlicher sein, daß die Darstellung der Königin auf einer von der in den Gesta etwas abweichenden Fassung beruht, die sich in diesen beiden Punkten derjenigen, welche auch den Vierzig Vezieren zu Grunde liegt, mehr näherte, und daß die Erzählerin, um das Vergehen zu entschuldigen, den Verführer nur adelte. Doch will ich das nicht entscheiden. Durch ihre Historisirung der Novelle — indem sie sie von einer historisch bekannten Persönlichkeit gewissermaßen bezeugen läßt und in ihre eigene Zeit versetzt — haben sich tiefere Kenner der Geschichte der Novellistik weder hier noch bei ähnlichem Vorgeben täuschen lassen und, unbehindert davon für manche ihrer Erzählungen, welche sie für wahr ausgibt oder ausgeben möchte, die ältern Quellen nachgewiesen. Daß sich unter andern Stolberg's „Büßende" an diese Novelle schließt, ist schon von Dunlop, S. 201, F. von Laßberg in Mone's Anzeiger, VI, 311, und Gräße, Literärgeschichte, II, 2, 1121, bemerkt, vgl. auch F. W. Barthold in Brockhaus' Conversationsblatt, 1856, Nr. 27, S. 491, welcher die Erzählung sonderbarerweise für wahr hält und ihr — da sie von der Königin in Deutschland lokalisirt wird — eine Wichtigkeit „für die Kenntniß deutscher Sittenzustände, des Ehemannsrechts und strenger sittlicher Begriffe der Zeitgenossen Maximilian's I." beilegt. Mit demselben Rechte könnte man eine Schilderung deutscher Zustände im Jahre 1689 darin erblicken; denn der Graf von Vordac erzählt sie in seinen Mémoires, 1703, 239—250, als eine von ihm in diesem Jahre in Franken erlebte Geschichte.

Die schon angedeutete, von den Gesta unabhängige Darstellung findet sich bei Vicente Espinel in dem „Leben und Begebenheiten des Escudero Marco Obregon". Dieser lebte zwischen 1550—1634 (s. über ihn Tieck, in der Uebersetzung des Romans, Vorrede S. VII), und da das Heptameron schon 1558 zuerst erschien und dann in rascher Folge mehrere mal aufgelegt ward,

könnte seine Darstellung von der der Königin beeinflußt gewesen sein; allein sie hat so viel Eigenthümlichkeiten — wie schon bemerkt, noch die beiden Leichen wie in den Gesta, einen gemeinen Verführer wie in den orientalischen Darstellungen, und vor allem Anklänge an den Hund der letztern —, daß mir die Unabhängigkeit derselben kaum zu bezweifeln scheint. Dafür spricht auch, daß der Verfasser ein Spanier ist; denn da der orientalische Ursprung der Erzählung nicht zu bezweifeln ist, in Spanien die arabische Herrschaft tief eingewurzelt war und orientalische Literatur im Volke sich weit verbreitet hatte, ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Erzählung in das Volk übergegangen und so — natürlich schon in einer occidentalischen Fassung — zu Espinel's Bekanntschaft gelangt war. Was er selbständig geändert hat, läßt sich natürlich in allen Einzelheiten nicht nachweisen, doch wird es nicht unbeträchtlich gewesen sein, zumal da er eine Hauptveränderung vornahm, welche darin besteht, daß er die Frau als unschuldig darstellt und sie fälschlich in Verdacht gerathen sein läßt. Seine Darstellung findet sich in Tieck's Uebersetzung, II, 32 fg.; indem ich darauf verweise, beschränke ich mich hier darauf, die Hauptzüge derselben hervorzuheben.

Der sich für beleidigt haltende Gatte ist ein Ritter. Der Erzähler findet ihn, wie in den Gesta, mit einem Falken auf der Hand zur Jagd ziehend. Wie in den Gesta, wird er von ihm nach seinem Schlosse mitgenommen. Abweichend von fast allen übrigen Darstellungen, befindet sich die Gattin nicht am Tische und der Ritter erzählt die Geschichte fast ohne alle äußere Provocation, nur von seinem Gram und dem Bedürfniß, sich mitzutheilen, überwältigt. Es fehlt also auch hier der Todtenkopf, wie in den orientalischen Darstellungen. Wie in diesen letztern und auch bei der Königin Margaretha wird großes Gewicht auf die Liebe des Mannes gelegt, wovon die Fassung in den Gesta keine Spur hat. In Abweichung von den Gesta und der Königin, aber in Uebereinstimmung mit den orientalischen Darstellungen wird die vollständige Unwürdigkeit des Verführers hervorgehoben. In den Vierzig Vezieren ist diese hinlänglich dadurch charakterisirt, daß er

ein Negersklave ist, hier wird er als nichtadelich, von unbedeutendem Geist, physisch häßlich und ohne Betragen geschildert. Der Ritter hatte ihn zu seinem Gesellschafter genommen. Dieser sucht sich nun den Weg zur Verführung der Frau dadurch zu bahnen, daß er ein Gespenst vorstellt, welches die Hunde in Aufruhr bringt. Schon hier ist die Erwähnung der Hunde auffallend und ebenso später (S. 44), wo die Hunde in das Zimmer stürzen, in welchem die Frau sich befindet, „um ihr Hände und Antlitz zu lecken und ihr so viele Liebkosungen zu erzeigen, daß sich . . . .“ Obgleich hier die Hunde speciell eine andere Rolle spielen als das Hündchen in den beiden mohammedanischen Fassungen, so ist sie doch im allgemeinen dieselbe. Sie erregen nämlich durch ihr Gebell die Aufmerksamkeit auf das Gespenst und helfen zur Entdeckung des Verraths, wie dort zur Rettung des Betrogenen. Ich kann daher nicht umhin, die Vermuthung auszusprechen, daß, wie in den orientalischen Fassungen, so auch in der, auf welcher Espinel's Darstellung fußte, der Hund eine Rolle spielte. Bei der Umwandlung, welche Espinel mit der Geschichte vornahm, sind die Hunde eigentlich so überflüssig, daß man bei weitem natürlicher finden würde, wenn er sie, obgleich in seiner Quelle gefunden, weggelassen, als daß er sie ungefunden hinzugesetzt hätte. Solch einen unnützen Zug erfindet man nicht hinzu; wol aber ist es nicht ungewöhnlich, daß man ihn, wenn man ihn vorfindet und sich nicht sogleich von seiner Ueberflüssigkeit überzeugt, anders verwendet. Der Ritter sucht vergeblich das Räthsel mit dem Gespenst zu lösen; endlich sagt ihm ein Diener, daß es sein Gesellschafter sei, der zu seiner Frau gehe. Vor Wuth außer sich, bringt er den Diener um, findet dann eine Leiter, welche zum Schlafzimmer seiner Frau führt, in welches jener vermittelst einer Oeffnung in der Wand, welche durch ein Bild verhängt war, kam, nimmt die Leiter weg und eilt zum Zimmer seiner Frau. Der Verführer will durch die Oeffnung mit Hülfe der Leiter herabsteigen; da diese aber fehlt, so stürzt er hinunter und bricht ein Bein. Der Ritter tödtet ihn nun. Vergebens will er auch seine Frau tödten; die Hände versagen ihm den Dienst. Da sperrt er sie in ein

Zimmer — vgl. die armenisch-persische Fassung —, legt jene beiden Leichen — vgl. Gesta Romanorum — zu ihr und gibt ihr fortan nur spärliche Lebensmittel, um sie durch Hunger zu tödten. Nachdem die Erzählung vollendet, führt der Ritter den Gast zu der Frau; hier findet sich denn, daß sie fälschlich in Verdacht sei, daß der Verführer vergebens sich bemüht habe u. s. w. Diese Auflösung hat natürlich Espinel proprio Marte versucht. Bei der Königin von Navarra wird die Versöhnung aufs schönste durch die Reue und Demuth der Büßerin und die Vorstellungen des Gastes motivirt.

Diese Erzählung — ursprünglich ein indisches Märchen — scheint in einer Fassung, welche sich der indischen mehr als alle andern nähert, wieder in die Tiefe des Volkes gedrungen zu sein. Denn ich zweifle kaum, daß wir damit Grimm, KM., Nr. 16, „die drei Schlangenblätter" (vgl. Grimm, KM., III, 26), verbinden dürfen. Auch hier hat der Mann seiner schon gestorbenen Frau das Leben wiedergegeben. Als sie aber nach einiger Zeit mit ihm eine Fahrt zum Vater macht und sie auf dem Meere sind, vergißt sie „gänzlich der großen Liebe und Treue, die er ihr bewiesen und womit er sie vom Tode gerettet". Sie verliebt sich in den Schiffer und beide werfen den Mann, während er schläft, ins Meer. Der treue Diener aber hat es mit angesehen und rettet den Mann (durch die Schlangenblätter). Der Vater der Frau erfährt, was sie gethan, und läßt sie mitsammt dem Schiffer umkommen. Von einer entschiedenen Verbindung hält mich jedoch der Umstand ab, daß die bisjetzt bekannten occidentalischen Fassungen sich an die von der indischen schon weit abweichenden mohammedanischen lehnen und keine der indischen näher liegende zwischen diesen bisjetzt nachweisbar ist.

Zu den mohammedanischen gehört aus dem Orient noch Tausendundeine Nacht, II, 292 (Weil), wo aber die ebenfalls indische Geschichte „von den wandernden Aepfeln" eingeschoben ist, durch welche Bhartrihari bewogen ward, dem Throne und der Welt zu entsagen (in der ursprünglich höchst wahrscheinlich buddhistischen Sinhâsana-dvâtrinçat, Einleitung, vgl. auch Dsanglun,

28). Die Frau ist hier unschuldig; der Mann tödtet sie aber und erkennt die Falschheit seines Verdachts zu spät.

Auch die Erzählung mit dem Buckeligen im sogenannten Sandabar (Sengelmann, S. 67) und im Kreise der Sieben weisen Meister scheint von ihr beeinflußt gewesen zu sein; doch darüber werde ich bei Behandlung der Çukasaptati sprechen. Beiläufig will ich nur eine sich ebenfalls mit einem Buckeligen beschäftigende komische buddhistische Geschichte erwähnen, welche sich in der tibetanischen Lebensbeschreibung des Śâkyamuni bei Schiefner in Mémoires de l'acad. de St.-Pétersbourg par divers savans, VI, 1851; S. 297 findet. „Ein Krüppel, welchen eine Frau, unter dem Vorwande, sich eine Mütze machen zu lassen, heimlich hat zu sich kommen lassen, wird, da ihr Mann unerwartet kommt, von ihr in einer Kiste versteckt. Diese wird von Dieben gestohlen. Der Krüppel pißt, während die Diebe die Kiste tragen. Sie meinen, es sei ein Glas Wasser darin. Später wollen sie ihn den Yakshas opfern. Da betet er zu dem Buddha u. s. w." Diese erinnert auch an den „Liebenden im Kasten", Keller, Romans des Sept Sages, CXLVIII; Dyocletian, Einleitung, 47.

Eine Dschainalegende, welche sich bei Mackenzie Collection, II, CCLXI, findet, steht zwar mit der hier besprochenen nicht in näherer Verbindung bezüglich der Fassung, wol aber in Rücksicht auf den Gedankenkreis, und ist zugleich wegen der sich an sie schließenden Conceptionen von Interesse. Das Personal derselben zeigt, daß sie ursprünglich buddhistisch ist und daß die Dschainas wie die Hauptsätze der buddhistischen Religion, so auch ihre Märchen erbten. „Die Frau des Yaçodhara (des Sohnes des berühmten buddhistischen Königs Açoka) hört, während sie bei ihrem Manne im Bett liegt, einen Elefantentreiber singen und verliebt sich in ihn. Sie vergiftet seinetwegen ihren Mann und ihre Schwiegermutter und lebt dann mit ihm." Auch diese Erzählung ist in den mohammedanischen Orient übergegangen und findet sich, wenig verändert, aus der Megmoun Hikaïat übersetzt bei Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I, 48. Sie ist hier in eine Erzählung verwebt, welche aus der Çukasaptati stammt, von da in deren per-

ſiſche Bearbeitung übergegangen und, wie faſt der ganze Inhalt von dieſer, nachweislich auch nach Europa gelangt iſt. Sie iſt die 15. der Çukasaptati und zerfällt in zwei Theile, welche ich beſonders beſprechen muß.

Der erſte Theil lautet etwa folgendermaßen:

„Eine Frau lebt ausſchweifend; ihr in ſie vernarrter Mann glaubt aber den Gerüchten über ſie nicht. Einſt, als ſie bei ihrem Liebhaber liegt, nimmt ihr der Schwiegervater einen Fußring. Sie bemerkt es ſogleich, entläßt ihren Liebhaber und holt ihren Mann, der in einem andern Bette ſchlief, in das ihrige. Am Morgen beklagt ſie ſich bei ihrem Manne über das, was ſein Vater gethan. Der Mann fordert den Fußring von ihm zurück."

Dieſer Theil findet ſich auch in Nachſhebi's Bearbeitung des Tûtînâmeh, und zwar in der achten Nacht, in welcher Brockhaus die einfachſte Form der Sieben weiſen Meiſter entdeckt hat. Sie iſt hier die fünfte Erzählung und lautet ſo:

„Die ſchöne Frau eines Krämers beſtellt einen jungen Mann auf Mitternacht zu ſich unter einen Baum auf dem Hofe. Während beide eingeſchlafen ſind, nimmt ihr der Schwiegervater leiſe den Schmuck vom Fuße ab, um einen Beweis ihrer Untreue zu haben. Die Frau merkt es, ſchickt den Jüngling weg und holt den Mann, weil es eine ſchöne Nacht ſei. Er ſchläft ein; da weckt ihn die Frau und ſagt ihm: der Schwiegervater habe ihr den Fußſchmuck ausgezogen. Als am folgenden Morgen der Schwiegervater die Frau verklagen will, ſchilt ihn der Sohn wegen ſeines unehrerbietigen Benehmens."

Weſentlich ebenſo, aber weiter ausgeſponnen, findet ſich die Erzählung in Kâdirî's Tûtînâmeh, IX (Ikn, S. 51). Dazu gehört zunächſt Boccaccio, Decamerone, V, 4, obgleich ſie ſtark verändert und nur das Liegen im Freien benutzt iſt. Die übrigen Nachahmungen beruhen auf der komiſchen Situation, daß der Sohn es ſein will, der zur Zeit des Schmuckraubes bei der Frau gelegen habe. Dieſe tritt ſchon ſtark in der erwähnten arabiſchen Darſtellung bei Cardonne, a. a. O., S. 43, hervor: „Das war ich ſelbſt u. ſ. w." Noch bei weitem mehr jedoch in der

trefflichen Bearbeitung der Königin Margaretha, Heptameron, XLV, wo Sacchetti, CXI, damit verbunden ist. Daran schließt sich Lafontaine, „La servante justifiée", Contes, II. 6 (vgl. Heptameron [Paris 1853], II. 478; Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 299). Daran alsdann die Komödie von Elsholz: „Das war ich, oder die böse Nachbarin".

Der zweite Theil lautet in der Çukasaptati etwa folgendermaßen:

„Der Schwiegervater gibt seinem Sohne zur Antwort: «Er habe jemand bei seiner Frau betroffen». Die Frau schwört: «Dies sei ihr Mann gewesen», und will sich zur Erhärtung einem Gottesurtheil unterziehen. Sie will zwischen den Beinen einer Statue eines Yakscha hindurchgehen, welches nur eine Unschuldige vermöge. Das ist der Schwiegervater zufrieden. Sie verabredet nun mit dem Liebhaber, daß er am folgenden Tage, wo sie vor allem Volke das Gottesurtheil bestehen will, sich toll stellen und sie umarmen soll. Dies geschieht. Darauf schwört sie: «Wenn ein anderer, außer dem Wahnsinnigen, mich berührt hat, will ich nicht zwischen deinen Beinen hindurchgehen können».''

Dieser zweite Theil erscheint auch in der mongolischen Bearbeitung der Siṅhâsana-dvâtriṅçat, der „Geschichte des Ardschi Bordschi-Chan", über welche Schiefner in der Sitzung der petersburger Akademie vom 27. Nov. 1857 berichtet hat. Hier ist er mit der 19. Erzählung der Çukasaptati verbunden, welche wesentlich identisch ist mit der von der Saktimatî in Somadeva's Märchensammlung, bei Brockhaus, Uebersetzung, S. 59. Die ganze mongolische Darstellung lautet hier folgendermaßen (vgl. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847—849): „Vor Zeiten hatte der König Zoktu Jlagukṣen (sanskrit. Dschajanta?) eine Tochter, Gerel (sanskrit. Sûrjaprabhâ?); wer sie erblickte, dem wurden die Augen ausgestochen; wer in den Palast kam, dem wurden die Beine zerschlagen; also war der Wille des Königs. Als die Tochter es durchsetzte, daß sie eines Tages durch die Stadt fahren durfte, mußten alle Männer sich in ihren Häusern versteckt halten (vgl. mehreres derart in Tausendundeine Nacht). Nur der

Beamte Sfaran (sanskrit. Tschandra?) blickt neugierig von dem Söller seines Hauses. Die Königstochter macht mit den Händen und Fingern verschiedene Zeichen, die er misversteht, aber seine Frau richtig deutet. Als er sich zum Stelldichein in dem Garten des Königs einfindet, wird er sammt der Königstochter ergriffen und in einen Kerker gesperrt. Vermittelst eines Steins, den die kluge Frau dem Manne mitgegeben hatte, gelang es, diese von der Gefahr zu unterrichten. Sie dringt als Almosenspenderin in den Kerker zu dem Manne und gibt ihre Kopfbedeckung der Königstochter, die so glücklich entkommt, während die Frau bei ihrem Manne zurückbleibt. Dem Ehepaare kann man nichts anhaben." So weit der erste Theil, welcher, wie gesagt, Çukasaptati, 19, Somadeva, S. 59, entspricht. Beachtenswerth ist, daß die Nachahmung dieser Geschichte im Bahâr-Danush, I, 154, bei weitem mehr der mongolischen Fassung als der in der Çukasaptati entspricht. Wir müssen daraus schließen, daß die sanskritische Recension, aus welcher sie mittelbar in den Bahar Danush überging, der mongolischen viel näher stand als der heutigen sanskritischen.

Der zweite Theil der mongolischen Darstellung lautet folgendermaßen:

„Der Dienstmann, der das Liebespaar ertappt hat, dringt aber darauf, daß die Königstochter einen Reinigungseid über ein Weizenkorn leiste. Die Königstochter verlangt, daß dies öffentlich geschehe. An dem festgesetzten Tage erscheint auch unter dem versammelten Volke der Beamte Sfaran, den seine Frau zuvor schwarz angestrichen hatte, ein Auge zuschließend, auf einem Fuße hinkend, die widerlichsten Gesichter schneidend, mit einem Stocke. Während alle diesem Scheusal ausweichen, dringt er bis zur Königstochter vor, die über dem Weizenkorne den Eid leistet, daß sie nur diesen Mann liebe. Da das Weizenkorn sich nicht erhebt, werden ihre Worte als wahr erkannt."

In der arabischen Bearbeitung bei Cardonne erscheint ebenfalls dieser zweite Theil; nur geschieht das Gottesurtheil vermittelst Wassers und bestraft (mit angemessener Correctur) den Lügner. Im übrigen stimmt die Fassung mit der in der Çukasaptati.

Dieſe Art zu ſchwören mit einer reservatio mentalis, iſt zwar nicht ſo eigenthümlich, daß nicht ſelbſtändig im Sinne derſelben an mehreren Orten eine Geſchichte hätte erfunden werden können. Da jedoch beide Theile dieſer Erzählung zu dem mohammedaniſchen Orient gelangt und der erſte entſchieden in Europa nachgewieſen iſt, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß auch der in der mohammedaniſchen Faſſung, wie im indiſchen Original, damit verbundene zweite dahin gekommen iſt, und ich trage daher kaum Bedenken, die 38. Novelle des Heptameron damit zu verbinden. Hier ſchwört die angeſchuldigte Schweſter in Gegenwart ihres Bruders, eines Geiſtlichen, der der Vater ihres Kindes iſt, und der zur Eidesabnahme Entſendeten auf die Hoſtie: „Ich nehme den Körper unſers Herrn Chriſtus hier zu meiner Verdammung vor euch, meine Herren, und euch, mein Bruder, wenn je ein Mann mehr als ihr mich berührt hat". Die Angelegenheit: eine Liebesgeſchichte — die Nähe des Mitſchuldigen — Gottesurtheil — ganz ähnlich geſtalteter fraudulöſer Eid — alles ſtimmt zu ſehr zuſammen, als daß ich dieſe Novelle von jener Erzählung zu trennen wagen möchte. Sie gehört übrigens zu denen, welche die Königin ebenfalls für hiſtoriſch ausgeben will, und die Möglichkeit, daß ſie das ſei, läßt ſich natürlich nicht widerlegen.

An dieſen zweiten Theil der Çukasaptati iſt nun endlich die arabiſche Darſtellung jener Dſchainalegende geknüpft. Dieſe war natürlich nicht die Quelle der arabiſchen Faſſung, ſondern hierher gelangte ſie ohne Zweifel durch die Vermittelung des perſiſchen Tûtînâmeh. Denn daß ſie darin ſtand, können wir daraus ſchließen, daß ſie ſich in der türkiſchen Bearbeitung deſſelben befindet (Roſen, II, 75), jedoch in die fünfte Erzählung der indiſchen Çukasaptati verwebt. Bei Cardonne lautet ſie — weſentlich gleich mit der türkiſchen Darſtellung — folgendermaßen:

„Trotz des Gottesurtheils glaubt der Schwiegervater nicht an die Unſchuld ſeiner Schnur; er gibt aufs ſchärfſte Acht, jedoch vergebens. Der König von Indien aber hört von ſeiner großen Wachſamkeit, hält ihn für den paſſendſten Wächter ſeines Harems und ſtellt ihn als ſolchen an. Als er nun einſt in der Nacht die

Runde macht, sieht er des Fürsten Elefanten mit seinem Treiber darauf unter dem Balkon der Kaiserin. Diese öffnet das Fenster und der Elefant hebt mit seinem Rüssel die Kaiserin hinunter zu dem Treiber; nach einiger Zeit hebt er sie wieder hinauf. Der Alte lacht über den Vorgang, verräth ihn aber nicht." In der türkischen Bearbeitung findet der Verrath statt und die Frau wird gekreuzigt.

An diese Geschichte schließt sich, obgleich stark verändert, eine in die vierte in Kâdiri's Tûtînâmeh eingeschachtelte (Iken, S. 31). „Hier sitzt eine Frau in einer Senfte auf dem Rücken ihres Mannes, welcher ein Zauberer ist und sich in einen Elefanten verwandelt hat, um auf diese Weise sich der Treue seiner Frau zu versichern. Trotzdem weiß sie eine bedeutende Anzahl Männer in der Senfte nicht hinter, sondern auf dem Rücken ihres Mannes zu empfangen." Daran schließt sich die Hauptgeschichte des Rahmens von Tausendundeine Nacht (breslauer Uebersetzung, I, 18). Hier ist der Zauberer ein Geist geworden, der seine Geliebte, in einen Kasten eingeschlossen, mit sich herumschleppt, aber ebenfalls vergebens. Ariosto, in seiner Nachahmung des Rahmens von Tausendundeine Nacht (im 28. Gesange), hat dafür die einem Fabliau entlehnte Geschichte der Fiametta substituirt. Ueber das indische Original dieses Rahmens werde ich in einem andern Theile dieser Untersuchungen handeln.

Dem Gedankenkreise nach gehört hierher auch die berühmte Geschichte der Matrone von Ephesus. Durch ihr Vorkommen im mohammedanischen Orient und selbst in China, wohin so viel Buddhistisches gedrungen ist, erweckt sie sogar den Verdacht, daß ihre eigentliche Geburtsstelle in der Mitte — in Indien — zu suchen sei und daß sie schon früh, jedoch zu einer Zeit, wo Indien schon seit mehreren Jahrhunderten in enger Verbindung mit dem fernen Westen stand, nach dem Occident gedrungen sei. Allein ich kenne keine indische Darstellung, an die wir sie in ihrer Besonderheit anzuschließen vermöchten, und beschränke mich daher auf ihre Erwähnung (vgl. Keller, Rom. des Sept Sages, CLIX fg.; Dyocletian, Einl., 49; Dunlop, übers. von Liebrecht, 40. 214. 522, Anm. 485[a]).

Den Gegensatz zu diesen Geschichten von der Treulosigkeit der Frauen bildet die von der Treulosigkeit des Mannes in der Vetâlapancavinçati, III, 1, Lassen, Anthologia sanscritica, S. 21, übersetzt bei Brockhaus, in: Berichte der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1853, S. 198; aus der Vrajabearbeitung in der englischen Uebersetzung von Kalee Krishen, S. 34; aus der Hindibearbeitung in der französischen von Lancereau im Journal asiatique, 1851, XVIII, 377; aus der tamulischen in der englischen von Babington, S. 41. Sie ist auch in das persische Tûtînâmeh übergegangen, wie dessen türkische Bearbeitung, Rosen, II, 102, zeigt; von da oder aus dem indischen Original im Bahar Danush, II, 155—190.

§. 187. Bei Kosegarten, sowie in den Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich auch in dem Prototyp der berliner Handschrift) folgt die 6. Erzählung; in den hamburger, sowie natürlich in der arabischen und dem südlichen (Dubois') Pantschatantra fehlt sie. Sie ist also, wie die vorige (s. §. 184, S. 435), ein verhältnißmäßig später Zusatz. Sie zerfällt in zwei Geschichten. Die zweite, welche hier auf den König bezogen wird, ist eine buddhistische und betrifft in den Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen Thsang trad. du Chinois par Stan. Julien, I, 124, einen Weisen. Hier heißt es: „Le Rishi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville". An diese Geschichte vom Rischi schließt sich, wenngleich abweichend, die vortrefflich ausgeführte Darstellung im Daçakumâracarita, c. II, in meiner Sanskrit-Chrestomathie, S. 179 fg. In vorliegender Erzählung ist diese Behandlung auf den König übertragen, während sein weiser Minister auf eine andere Weise blamirt wird. Beide Erzählungen sind in inniger verschlungener Gestalt nach dem Westen gewandert, und hier spielt der weise Minister die Rolle, welche in der buddhistischen Fassung der Rischi hat. Wir können daraus schließen, daß nicht das Pantschatantra die Quelle des Uebergangs war, sondern ein anderes

indiſches Werk, wo ſie weſentlich ebenſo wie in den weſtlichen Faſſungen erſchien.

Die älteſte von letztern iſt, ſoviel bekannt, die arabiſche, welche Cardonne in ſeinen Mélanges de litérature orientale, I, 16, aus den Adjaïbel Measer überſetzt, mittheilt. Hier macht ein Vezier ſeinem Sultan Vorſtellungen über ſeine zu große Leidenſchaft für das weibliche Geſchlecht. Dieſer ſchenkt jenem darauf eine ſchöne Sklavin, welche ihn ſo zu kirren weiß, daß er ſich das gefallen läßt, was in der buddhiſtiſchen Faſſung dem Riſchi, im Pantſchatantra dem Könige ſelbſt geſchieht. Bei andern wird dieſe Erzählung auf Alexander den Großen und Ariſtoteles übertragen, wie ſie im Pantſchatantra ähnlich an einen am häufigſten genannten König Nanda und einen der größten Grammatiker, Vararutſchi, geknüpft iſt; vgl. Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. VII, und dazu Schmidt; Le Grand d'Auſſy, 1779, I, 197; Dunlop, S. 153; von der Hagen, Geſammtabenteuer, I, S. LXXV und III, S. CXLVI. Verwandt iſt „Virgil im Korb", vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, III, S. CXXXIX. Der Gegenſtand iſt auch bildlich oft dargeſtellt, ſo von Spranger unter Kaiſer Rudolf II., geſtochen von Stadler; von Hans Baldung, genannt Grün, in einem Holzſchnitte in Clairobſcur (Nagler, Künſtlerlexikon, I, 239); als Titelblatt vor Barbazan's Fabliaux, III; auch im Verein mit Virgil, vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, I, S. LXXIX und III, S. CXLVI.

§. 188. Es folgt in allen mir zugänglichen ſanskritiſchen Texten die ſiebente Fabel. Daß dieſe ſich bei Somadeva im Auszuge des dritten Buchs faſt an derſelben Stelle wie im Hitopadeſa findet (III, 2, bei Max Müller S. 110), iſt ſchon oben, §. 140, bemerkt und dort auch auf die daraus vielleicht zu ſchöpfende Vermuthung gedeutet. Da ſie ſich nicht in der arabiſchen und ſüdlichen (Dubois') Bearbeitung, wol aber in allen ſanskritiſchen Texten findet, ſo iſt ſie zwar ein ſpäterer Zuſatz, muß aber doch früher als die fünfte und ſechste Erzählung hinzugekommen ſein. Die Darſtellung bei Koſegarten, in der berliner und in den hamburger Handſchriften iſt identiſch. Die bei Somadeva und im

Hitopadeśa ist raffinirter. Der Feldhüter steht, in graues Zeug gehüllt, gebückt da und wird von dem Esel — bei Somadeva für einen andern Esel, im Hitopadeśa für eine Eselin — gehalten und dadurch das Schreien desselben motivirt. Die Fabel ist unzweifelhaft identisch mit Aesop. Fur. 141, Cor. 113; Halm, 333; vgl. Lucianus Piscator, §. 32; Erasmus Adagio: Asinus apud Cumanos; Robert, Fables inédites, I, 360, „Esel im Löwenfell" (dazu auch Robert, a. a. O., S. C, Nr. 15, „der Widder im Hundefell"). Da jene Fabel schon von Plato, Cratylus, 411, A, angedeutet wird, also zu einer Zeit in Griechenland existirte, in welcher an einen Einfluß von Indien her kaum zu denken ist, so ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie von den Griechen in Indien eingeführt ward; vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 338; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 51, 3.

Innigst verwandt ist die Darstellung dieser Fabel in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 149), und danach höchst wahrscheinlich, daß sie aus demselben indischen Werke in das Pantschatantra und das persische Tûtînâmeh herübergenommen ward.

Aufs innigste verwandt mit der vorliegenden Fabel ist die siebente des vierten Buchs (§. 207), wo der Esel singen will und sich durch sein Geschrei Schläge zuzieht. Auch diese Auffassung hat, wie ebenfalls schon Weber (Indische Studien, III, 352) bemerkt, in der Fabel bei Phaedr., App. VI, 2 (Dreßler), und noch mehr in den Sprichwörtern bei Erasmus Adagio: Asinus ad lyram, Analogien, sodaß auch ihre Abstammung aus dem Occident höchst wahrscheinlich ist. Auch diese Fabel erscheint nicht in der arabischen Bearbeitung, ist also ebenfalls ein späterer Zusatz.

Die Verwandtschaft beider Fabeln hat bewirkt, daß sie in der persischen Uebersetzung des Hitopadeśa — mit unwesentlichen Varianten, aber mit Uebertreibungen — zu Einer verbunden sind. Doch hat der persische Uebersetzer die zweite schwerlich durch das Pantschatantra (V, 7) kennen gelernt, sondern unzweifelhaft durch die Bearbeitung im Tûtînâmeh, wo sie sich wesentlich mit denselben Varianten in dem des Kâdirî, XXXIV (bei Iken S. 138,

etwas abweichender in der türkiſchen Bearbeitung, Roſen, II, 218) findet (ſ. §. 207).

In der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa lautet ſie ſo (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 247): „Eine Hirſchkuh (gerade wie bei Kâdirî ſtatt des Schakals im Pantſchatantra) lebt mit einem Eſel; beide, in ein Löwenfell (wol Umwandlung des perſiſchen Ueberſetzers, in Erinnerung an die erwähnte äſopiſche Fabel) verkleidet, weiden zuſammen. Da hören ſie einſt eine Flöte, worauf ſich der Eſel nicht abhalten läßt, die Lieder anzuſtimmen, die er, wie er ſagt, einſt von den Fröſchen gelernt hat. So wird er erkannt, und mit der Furcht der Feldhüter iſt es zu Ende."

§. 189. In den hamburger Handſchriften folgt nun ein Stück aus einer ganz differirenden Recenſion (vgl. §. 178). Den Uebergang bilden folgende Worte des Affen: „Soll ich nun, nachdem ich mit eigenen Augen deine Schlechtigkeit erkannt habe, thöricht, wie der Zimmermann, dir noch Vertrauen ſchenken?" Dann folgt die elfte Erzählung des dritten Buchs (vgl. §. 156), weſentlich wie in den übrigen Autoritäten, doch im einzelnen ſo weit abweichend, daß man eine andere Recenſion auch in Bezug auf ſie annehmen muß.

Hinter dieſer Erzählung folgt alsdann: „So, du Thor, habe ich deine Bosheit erkannt. Wie kann ich nun in dein Haus gehen?! Doch wenn du mir Vertrauen einzuflößen ſuchſt, ſo iſt das nicht deine Schuld: denn euer Geſchlecht iſt ein derartiges, von Natur böſes; ſelbſt durch den Umgang mit Weiſen wird es nicht ſanftmüthig. [1]) Das iſt die Natur des Boshaften. Denn es heißt ja:

«Was vorher ſchlechtgeſinnt, bleibet, ſelbſt von Guten vermahnet, ſchlecht: wie eine Kohle nicht rein wird, wenn man auch noch ſo viel ſie reibt».".

Dann die 210. Strophe und die 12. Erzählung des dritten Buchs

[1]) Die hamburger Handſchriften haben: saukhyatâm na yâti, welches heißen würde: „wird es nicht vergnügt". Die berliner Handſchrift hat, unſtreitig beſſer, saumyatâm.

(ſ. §. 158) mit einer ihr vorhergehenden, welche ich im Nachtrage zu der Ueberſetzung des dritten Buchs mitgetheilt habe. Hier weicht die Darſtellung ſehr ſtark ab und man ſieht deutlich, daß beide Märchen aus einer ganz differirenden Recenſion ſtammen. Am Ende der 12. heißt es alsdann: „So, du Thor, biſt du zu gierig nach, und zu ſehr beherrſcht von Frauen, und alle ohne Ausnahme, die dir ähnlich ſind [1]), laſſen ihre Pflicht, ihr Gut und ihren Freund im Stich. Denn es heißt auch u. ſ. w." Alsdann folgt die 191. Strophe des dritten Buchs und die achte Erzählung deſſelben (ſ. §. 153), auch dieſe im einzelnen hinlänglich abweichend, um zu zeigen, daß ſie einer andern Recenſion entſtammt (ſ. ebendaſelbſt). Am Schluſſe der achten Erzählung endlich heißt es: „Mit einem Worte: wie von dieſem Weibgierigen ſein ganzes Vermögen dem Diebe ausgeliefert iſt, ſo iſt auch dieſes von dir unternommen".

Von dieſen vier Uebergängen hat der Koſegarten'ſche Text keine Spur. Die berliner Handſchrift dagegen hat zwar nicht den erſten (zwiſchen IV, 7 und III, 11), wol aber den zweiten (zwiſchen III, 11 und III, 12) und — jedoch kürzer — den dritten und vierten (zwiſchen III, 8 und IV, 8). Beide ſind hier miteinander verbunden und bilden den Uebergang zwiſchen IV, 7 und 8. Er lautet hier mit ſehr geringen Wortverſchiedenheiten, die den Sinn nicht afficiren: „So, du Thor! habe ich deine Bosheit erkannt. Wie kann ich nun in dein Haus gehen?! Aber wenn [2]) du mir Vertrauen einzuflößen ſuchſt, ſo iſt das nicht deine Schuld. [3]) Denn euer Geſchlecht [4]) iſt ein derartiges, von Natur böſes; ſelbſt durch den Umgang mit Weiſen wird es nicht ſanftmüthig. Das iſt die Natur des Boshaften". Dann auch dieſelbe Strophe, wo

[1]) Die Handſchrift: yonyapi tyadvidhâ, wofür zu leſen iſt: ye nye pi tvadvidhâh.

[2]) Die Handſchrift hat: tâjattvam, wofür yâvat tvam zu leſen iſt.

[3]) Die Handſchrift hat: na tat te doshâ nahi, wo dosho zu ändern und vielleicht das erſte na zu ſtreichen iſt; doch kann nahi auch die Negation verſtärken.

[4]) Handſchrift: jâti ohne h.

hinter bodhyamâno hinzuzufügen ist pi und mṛishya" zu ändern in dhṛishya", beides nach den hamburger Handschriften. Darauf dann sogleich, entsprechend, aber minder genau, dem vierten (und zugleich dem dritten) Uebergange der hamburger Handschriften: „So hast auch du dieses aus Dummheit, deiner Frau willen, unternommen". Alsdann folgt hier und ebenso in den hamburger Handschriften S. 224, 14 bei Kosegarten."

Man könnte auf den ersten Anblick meinen, in der Grundlage der hamburger Handschriften sei die Einschiebung von III, 11. 12. 8 durch diese Uebergänge herbeigeführt, nicht, wie oben (§. 178) angenommen, älter. Dagegen spricht aber fast schon entscheidend, daß der erste Uebergang (zu III, 11) in der berliner und alle vier bei Kosegarten fehlen. Wie wir oben (§. 139) Spuren einer ältern Recension, die im Widerspruche mit der neuen stehen, nicht getilgt fanden, ebenso, glaube ich, ist auch hier dieser Uebergang als Rest der Recension stehen geblieben, welche, wie die hamburger Handschriften, die 11., 12. und 8. Erzählung des dritten Buchs im vierten hatte. Diese war später mit einer Recension verbunden, in welcher diese Erzählungen schon im dritten Buche vorkamen. Man ließ sie daher nun im vierten aus, tilgte aber zuerst die an sie erinnernden Uebergänge nicht; dieses geschah erst nach und nach. Daß übrigens diese Uebergänge ohne die dazu gehörigen Erzählungen gar keine Bedeutung haben, bedarf kaum der Bemerkung. Am schlagendsten zeigt dies aber der Umstand, daß in dem dritten Uebergange dem Seethiere der Vorwurf gemacht wird, daß es sich von seiner Frau beherrschen läßt. Dieses Motiv haben die berliner Handschrift, die Wilson'schen und Kosegarten schon vor der fünften und sechsten Erzählung, welche in den hamburger Handschriften fehlen; es durfte also eigentlich in denjenigen Handschriften, die diese haben — wie die berliner —, gar nicht wiederholt werden; daß es hier dennoch vorkommt, erklärt sich daraus, daß es aus der frühern Recension, welche III, 11. 12. 8 enthielt, stehen geblieben war.

Die in den hamburger Handschriften vor III, 12 hinzugefügte Legende (s. Nachtrag zu der Uebersetzung des dritten Buchs)

hat ein sehr alterthümliches Gepräge. Alle drei darin vorkommende Namen spielen schon in den Veden eine Rolle, vor allen Trita; im Mahâbhârata gelten sie als Söhne Brahman's, vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch, unter Ekata, und außer den daselbst angeführten Stellen noch Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., II, 223; Spiegel, ebend., III, 246 416; Mahâbh., XII (III, 634), V. 7597 (S. 815), V. 12771 und XIII (IV, 267), V. 7668; Sâmaveda, Gloss., unter Trita. Interessant ist die gewiß sehr alte Composition, in welcher sie hier aufgezählt werden, nämlich ekadvitritayâbhidhânâḥ; danach würden die Einzelnamen ekataya, dvitaya, tritaya lauten; dies widerspricht aber allen bekannten Autoritäten und ist schwerlich richtig; ich habe in den Anmerkungen vermuthet, daß ekadvitritâbhi° zu schreiben sei. Die Eigenthümlichkeit des Compositums besteht darin, daß aus den Zahlstämmen eka, dvi, tri, erst ein Compositum gebildet ist und daran das allen gemeinschaftliche secundäre Suffix ta trat, nicht an die einzelnen Zahlenstämme. Die Bildung ist für Appellativa erlaubt, für Eigennamen aber eigentlich nicht; da aber alle Eigennamen ursprünglich Appellativa sind, so konnten sie, wo und als ihre ursprünglich appellative Bedeutung noch lebte, wie diese behandelt werden.

§. 190. Nach den im vorigen Paragraphen erwähnten Einschiebungen der hamburger Handschriften verbinden sich die mir bekannten Sanskritterte wieder und die Rahmenerzählung erweitert sich, in noch grellerm Gegensatze zu der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung (§. 182), sogar zu neu hinzutretenden Begebenheiten: Ein Wasserthier meldet, daß die Frau des Seethiers, wegen seines langen Ausbleibens, sich zu Tode gefastet habe. Diese thatsächliche Erweiterung paßt gar nicht mehr zu der Ueberschrift dieses Buchs. Denn der, dadurch als Inhalt bezeichnete, „Verlust von schon Besessenem" ist mit der Rettung des Affen abgeschlossen; die dazugefügte Unterhaltung steht mit ihm noch nicht im Widerspruche; wol aber die von jetzt an folgende Erweiterung der Erzählung, welche ein reines hors d'oeuvre im Verhältniß dazu ist und augenscheinlich nur dazu dienen soll, dem

vierten Buche ungefähr denſelben Umfang und eine ähnliche Geſtalt zu geben, wie ſie die drei erſten ſchon beſaßen, als ſie in das Pehlewi überſetzt wurden. Doch hat ſich der Erweiterer inſofern an die Ueberſchrift gehalten, als auch Frau und Haus, früheres Eigenthum, verloren wird (vgl. jedoch §. 197).

§. 191. Das Seethier bejammert ſein Unglück; zum Vergleich erzählt es die achte Geſchichte. Dieſe wiederholt ſich — mit unweſentlichen Abweichungen — in Kâdirî's und dem türkiſchen Tûtînâmeh (Iken, X, 54; Roſen, II, 4). Doch iſt die Form hier viel vollendeter als im Pantſchatantra; natürlich beruhen beide Faſſungen in letzter Inſtanz auf einer und derſelben indiſchen Quelle. Verwandt ſind vielleicht die beiden Geſchichten von treuloſen Frauen in Somadeva's Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 97. 114.

In dieſe Erzählung iſt — auch im Tûtînâmeh — eine Fabel eingeſchoben von einem Schakal, welcher ein Stück Fleiſch im Munde hat, es aber fahren läßt, um einen Fiſch zu fangen, und um beides kommt. Die Fabel iſt augenſcheinlich eine Nebenform der ſchönen griechiſchen, Babr. 79, wo der Hund, mit einem Stück Fleiſch im Munde, durch einen Fluß ſchwimmt; da es ihm größer zurückgeſpiegelt wird, ſchnappt er nach dem Widerſchein und verliert es, vgl. Aesop. Fur. 219. 339, Cor. 209; Phaedr., I, 4; Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 158 u. 187; Robert, Fables inédites, II, 49. Unſere Erzählung iſt zwar gegen die griechiſche Form ſehr verſchlechtert, dies erklärt ſich aber durch die ohne Zweifel mündliche Uebertragung der Fabel. Die Priorität der griechiſchen wird dadurch geſichert, daß ſie ſchon Demokrit kennt (Stob., X, 69; Democriti Fragm. ed. Mullach, S. 169; vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 339; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 52). Die griechiſche Form findet ſich in Barzûyeh's Leben, §. 17, 4, und in dem ſüdindiſchen Paramarta (Dubois' Pantſchatantra, S. 237); in letzterm vielleicht durch Einfluß des Jeſuiten Beſchi. Durch die ſanskritiſche Form iſt vielleicht Loqman, LI, beeinflußt; das verlierende Thier iſt bei ihm, wie im Griechiſchen, der Hund, das Fleiſch wird aber, wie im Sanskrit, von einem

Geier geraubt, vgl. oben §. 112; in denselben Gedankenkreis gehört auch „der Affe mit den Linsen", §. 227.

§. 192. Im Kosegarten'schen Text kommt nun ein anderes Wasserthier und meldet dem Seethier, daß ein anderes sein Haus in Besitz genommen habe. In den hamburger Handschriften dagegen und der berliner, welche überhaupt in dem Rahmen dieses Buchs mehr untereinander als mit dem Kosegarten'schen Text übereinstimmen, schwimmt es selbst nach Erzählung seiner Geschichte weg und findet sein Haus im Besitze eines andern Seethiers. Der Umstand, daß die Grundlage der hamburger Handschriften im dritten und vierten Buche überhaupt eine ältere Recension verräth (s. §. 138. 178), und ebenso die Rahmenerzählung des vierten in der berliner, spricht schon dafür, daß uns auch hier die hamburger Handschriften und die berliner eine ältere Form als der Kosegarten'sche Text bewahrt haben. Ich vermuthe, daß eine ältere Recension an dieser Stelle — wie in der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung schon früher, §. 182 — das Seethier sich entfernen ließ und den Rahmen beendete; die in den hamburger und der berliner Handschrift repräsentirte hatte aber daran noch nicht genug, sondern ließ ihn sein Haus im Besitze eines Kameraden finden, in seiner Noth wieder umkehren, und fügte so noch ein neues Stadium hinzu. Ein neuer Redactor — im Kosegarten'schen Texte repräsentirt — fand nun, daß es, um die Einheit von Ort, Zeit und Handlung nicht zu stören, besser sei, das Seethier noch gar nicht wegschwimmen, sondern das neue Unglück, wie das frühere, durch einen Boten melden zu lassen.

§. 193. In seiner Noth wendet sich das Seethier um Rath an den Affen. Dieser verweigert ihn zuerst und erzählt als Grund dieser Weigerung in den hamburger und Wilson'schen Handschriften die 18. Fabel des ersten Buchs (s. §. 94). Es ist schon oben vermuthet, daß sie früher als Nebenform der 17. im ersten Buche gestanden haben mochte und dann erst in das vierte gesetzt ward; dafür spricht auch, daß dieses Stadium des vierten eine sehr späte Erweiterung ist (s. vorigen Paragraph). Die hamburger Handschriften haben sie an beiden Stellen, woraus wir folgern, daß

die verschiedenen Bücher des Werks in ihnen nicht auf einer und derselben Recension beruhen. In der berliner Handschrift fehlt sie zwar ganz, allein es findet sich auch hier die 435. Strophe des ersten Buchs, womit sie in den hamburger Handschriften auch im vierten Buche eingeleitet wird und welche bei Kosegarten an dieser Stelle fehlt. Man könnte zwar auf den ersten Anblick auch hier meinen, daß diese Strophe repetirt sei und dadurch die Einschiebung der Fabel veranlaßt habe, nicht aber umgekehrt die Erzählung einst auch hier stand, aber von einem, der sie in einer andern Recension des ersten Buchs fand, wieder ausgelassen ward, ohne daß er die verrätherische Strophe tilgte (vgl. §. 189. 139); allein hier wird die letztere Annahme fast unzweifelhaft 1) dadurch, daß bei Kosegarten, wo die Erzählung sich nicht findet, auch die Strophe fehlt; 2) dadurch, daß die berliner Handschrift, bezüglich der Erzählung, fast immer mit den Wilson'schen Handschriften übereinstimmt. Mir ist daher keinem Zweifel unterworfen, daß die Recension, auf welcher die berliner Handschrift ruht, diese Fabel — welche sie in Uebereinstimmung mit den Wilson'schen Handschriften im ersten Buche nicht hat — hier im vierten in Uebereinstimmung mit denselben hatte (vgl. §. 194). Eingebüßt ist sie in der berliner Handschrift auf ähnliche Weise, wie sie in die hamburger zweimal gerathen ist, nämlich durch Einfluß einer Recension des ersten Buchs, welche nicht zu der des abgeschriebenen vierten gehörte; weil sie in jenem stand, wurde sie in diesem weggelassen, und durch Benutzung zweier in dieser Beziehung nicht zusammengehöriger Recensionen, in deren einer sie im ersten, in der andern im vierten Buche ausgelassen war, wurde sie in der berliner Handschrift an beiden Orten eingebüßt (vgl. §. 194 und 214).

Bezüglich der Repetition derselben in den hamburger Handschriften mache ich noch darauf aufmerksam, daß sie, so sehr sie auch im allgemeinen mit den Darstellungen im ersten Buche stimmt, im einzelnen doch hinlänglich abweicht, um zu zeigen, daß ihre Form im vierten Buche aus einer andern Recension stammt, als die im ersten.

§. 194. Statt der im vorigen Paragraphen erwähnten Erzählung (I, 18) hat der Kosegarten'sche Text, sowie die berliner Handschrift die neunte Erzählung; diese haben auch die hamburger Handschriften, sodaß sie also für den Widerwillen des Affen zwei Parabeln darbieten. Dagegen fehlt sie in den Wilson'schen, und ich glaube sogar eine sichere Spur zu erkennen, daß sie auch in dem Prototyp der berliner Handschrift (welche gewöhnlich dieselben Erzählungen wie die Wilson'schen hat) fehlte. Denn die 71. Strophe (70. bei Kosegarten), welche augenscheinlich erst hinter der neunten Erzählung folgen darf, indem sie zu dem folgenden Stadium der Rahmenerzählung überleitet, und hier auch in den hamburger Handschriften und bei Kosegarten steht, erscheint in der berliner Handschrift zweimal: einmal an dieser ihrer richtigen Stelle, ferner aber auch schon vor der 69. (bei Kosegarten 68.) Strophe, womit die neunte Erzählung eingeleitet wird. Wenn die paar Worte, welche zwischen der neunten Fabel und der 71. (70.) Strophe stehen: atha tac chrutvâ makaraḥ pràha | bhadra (bei Kosegarten S. 229, 25, und wesentlich ebenso in den hamburger Handschriften und in der berliner hinter der neunten Erzählung), in der berliner Handschrift auch vor der neunten Erzählung, speciell vor der hier schon einmal vorkommenden 71. (70.) Strophe erschienen, so würde gewiß niemand das geringste Bedenken tragen, anzunehmen, daß die neunte im Prototyp der berliner in Uebereinstimmung mit den Wilson'schen fehlte. Der Mangel jener Worte kann auf den ersten Anblick einiges Bedenken erregen. Allein es gleicht sich alles durch folgende, wol unzweifelhaft sichere Annahme aus. Dies ganze Stadium, wo der Affe seinen Rath verweigert, hat früher gefehlt (§. 192). Als ein Interpolator es hinzufügte, belegte er des Affen Widerwillen mit der in den hamburger und Wilson'schen Handschriften, sowie in dem Prototyp der berliner sich findenden Fabel (§. 193), nämlich I, 18. Ein späterer Redactor, welcher I, 18 in seiner Recension im ersten Buche hatte, setzte an die Stelle desselben im vierten Buche die neunte. Der Diaskenast der in den hamburger Handschriften reflectirten Recension — nach Vollständigkeit stre-

bend — nahm diese mit auf, der der berliner dagegen ließ I, 18 aus (s. §. 193), aber durch Bewahrung von Strophe I, 435, eine Spur zurück, daß sie in dem Prototyp desselben gestanden hatte; statt deren nahm er die neunte auf und, um die Interpolation zu verdecken, ließ er den Prosasatz, welcher den Uebergang zu dem Nachfolgenden einleitet, weg; ähnlich aber, wie er, trotz der Weglassung von I, 18, die verrätherische, dazu gehörige Strophe (I, 435) bestehen ließ (vielleicht aus Respect vor Poesie), tilgte er auch hier die 71. (70.) nicht (vgl. noch §. 214 und oben §. 139).

§. 195. Die Erzählung stimmt in allen mir zugänglichen Texten im wesentlichen überein; im einzelnen weichen die Darstellungen jedoch hinlänglich voneinander ab, um auf verschiedene Recensionen schließen zu lassen. Sie zerfällt in zwei Theile; der Haupttheil ist der letzte, „das unvorsichtige Kameel", und erinnert entfernt an die §. 131 erwähnten buddhistischen Fabeln. Der vordere Theil, wie der Zimmermann, von dem Besitze eines Kameels ausgehend, immer reicher wird, ist gewissermaßen die Umkehr von V, 9, wo die Projecte misrathen, welche hier gelingen. Der Buddhismus, welcher sich mehr in den gewerbtreibenden Klassen der indischen Bevölkerung bewegt, hat mehrere Erzählungen, wo sich einer durch Fleiß, Sparsamkeit und Speculation von geringen Anfängen aus ein großes Vermögen erwirbt; dieser Art ist, wie einer durch eine Maus reich wird, Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 281, schön bearbeitet in Somadeva's Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 20; dazu ziehe ich fast unbedenklich die Sagen von der Glückskatze, Wittington's Katze und von zwei Katzen bei Albert von Stade u. s. w., s. Grimm, KM., Nr. 70, und III, 119; Wuk, Nr. 7; Nyerup, Morskabsläsning, S. 242, Nr. 11.

§. 196. Der Affe läßt sich doch noch bewegen, Rath zu geben, und erzählt die zehnte Fabel, welche die vier Vertheidigungsmittel veranschaulicht. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, fehlt aber natürlich in der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung (§. 182) und ist nach §. 192 ein sehr später Zusatz. Dieselbe Fabel findet sich Mahâbhârata, I

(I, 203), V. 5567 fg., und ist, ähnlich wie III, 7 (§. 152) von da in das Pantschatantra herübergenommen. Aus dem Mahâbhârata ist sie auch in Lassen, Anthologia sanscritica, 45, aufgenommen und ins Deutsche übersetzt von Höfer, Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen, II, 187—192. Vgl. §. 78 und 89. An die vorliegende Fabel schließt sich die schöne Erzählung in der Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, par Garçin de Tassy, II, 594, wo ein Gärtner auf ziemlich analoge Weise sich von einem Gelehrten, einem Priester, einem Krieger und einem Kaufmanne befreit, die seinen Garten plündern.

§. 197. Der Affe räth dem Seethiere, mit dem Räuber seiner Wohnung zu kämpfen, und empfiehlt dies noch durch die elfte Erzählung, welche ebenfalls nur in den sanskritischen Texten erscheint, also spät ist. Das Seethier folgt diesem Rathe, gewinnt im Gegensatze zu der Ueberschrift (vgl. §. 190) seine verlorene Wohnung wieder und lebt fortan glücklich.

---

§. 198. Wir wenden uns jetzt zum fünften und letzten Buche des Pantschatantra; ihm entspricht in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy Kap. X, bei Symeon Seth der 6., Abschnitt, Johann von Capua und deutsche Uebersetzung Kap. VII; Doni, Trattato, IV; Nasr-Allah, Kap. VIII (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 224); im Anvár-i-Suhaili und in der türkischen Bearbeitung Kap. VI.

Wie dieses Buch im Pantschatantra das letzte ist, so trägt es ebenso sehr und noch mehr als das vorige die Spuren an sich, daß es die Gestalt, in welcher es uns im Sanskrit vorliegt, verhältnißmäßig erst spät erhalten hat und insbesondere zu einer Zeit, wo der Werth der Rahmenerzählung gar nicht mehr in Betracht gezogen wurde, sondern einzig das Bestreben waltete, Fabeln und Erzählungen irgendwie unter Einen Hut zu bringen. Während die Sammlung im vierten Buche wenigstens sich durch Ausspinnen des ursprünglichen Rahmens erweitert, ist hier an den ursprünglichen Rahmen ein neuer gefügt (s. §. 203 fg.), welcher

alsdann alle übrigen Einschachtelungen umfaßt und so sehr an die Stelle des ursprünglichen tritt, daß der Diaskeuast darüber ganz vergessen hat, den alten Rahmen abzuschließen.

§. 199. Die älteste erreichbare Redaction bietet uns sicherlich hier die arabische Bearbeitung. Aehnlich, wie diese (und da in Uebereinstimmung mit der südlichen) im vierten Buche nur eine Haupterzählung und eine eingerahmte gewährt (§. 172. 178), hat sie auch hier nur eine Rahmengeschichte, welche unserer zweiten (§. 201), und eine in sie eingerahmte, welche unserer neunten (§. 209) entspricht. Daß dieses die älteste erreichbare Form sei, ist schon nach der Masse der Analogien, welche die bisherige Untersuchung darbietet, höchst wahrscheinlich, erhält aber hier speciell seine Bestätigung dadurch, daß das südliche (Dubois') Pantschatantra ganz ebenso beginnt. Allein dieses ist schon etwas weiter entwickelt; die Rahmenerzählung schließt nicht, wie in der arabischen Bearbeitung, mit dem Eintritte der Frau und den wenigen Vorwürfen, die sie ihrem Manne macht, ab, sondern ihr Schmerz ist heftiger, ihre Vorwürfe wegen seiner Unüberlegtheit sind stärker, und sie erzählt ihm als Beispiel des Schadens der Unbedachtsamkeit die Geschichte, welche im sanskritischen Texte die erste ist oder vielmehr die Rahmenerzählung vertritt. Diese Gestalt scheint lange die herrschende gewesen zu sein. Dies vermuthe ich aus dem Grunde, weil im Hitopadesa gerade nur diese Geschichten des fünften Buchs erscheinen, weiter aber keine. Später trat an die Stelle dieser Recension diejenige, welche im wesentlichen übereinstimmend in den mir bekannten sanskritischen Texten erscheint. Es ist hier zunächst eine Versetzung eingetreten. Die dritte Geschichte des südlichen (Dubois') Pantschatantra ist die erste, eigentlich die Rahmenerzählung (§. 200) geworden. Als der Barbier hingerichtet ist, wird dann als Beweis des Nachtheils der Unüberlegtheit die zweite, welche in der arabischen und südlichen Bearbeitung den Rahmen bildet, erzählt (§. 201); als das Ichneumon getödtet ist, macht die Frau dem Manne Vorwürfe, daß er aus Habgier das Kind verlassen, und erzählt als Beleg für den Nachtheil der Habgier die dritte Geschichte (§. 203), von welcher weder die

arabiſche noch die ſüdliche (Dubois') Bearbeitung eine Spur hat. Dieſe dritte Erzählung dient alsdann als Rahmen für alle übrigen (auch für die neunte, welche die arabiſche und ſüdliche [Dubois'] Bearbeitung als Einſchachtelung der zweiten haben). Sie wird ſelbſt abgeſchloſſen, allein dies geſchieht eigentlich weder mit der zweiten, in welche ſie eingeſchloſſen iſt, noch mit der erſten, in welche die zweite fällt; man vermißt zwar an beiden letztern Geſchichten ſelbſt nichts, ſodaß man, von dieſem Geſichtspunkte aus, ſagen kann, die zweite und dritte ſind weniger ein- als angeſchloſſen, allein dieſer Mangel der Rückkehr zu der Veranlaſſung einer Erzählung verſtößt gegen die ſonſt im Pantſchatantra und verwandt geſtalteten Sammlungen herrſchende Sitte und fehlt gegen das Bedürfniß der Abrundung. Man kann ſich daher kaum des Gedankens enthalten, daß man in dieſem fünften Buche erſt den Anfang einer neuen Redaction habe, die irgendwie unterbrochen iſt. Wie im vierten Buche (vgl. §. 190), ſo iſt auch in dieſem bei der weitern Fortführung deſſelben die eigentliche Aufgabe ganz vergeſſen. Der Schaden der Unüberlegtheit, den die Ueberſchrift als ſolche bezeichnet, tritt unzweifelhaft am trefflichſten in der arabiſchen Rahmenerzählung (unſerer zweiten) hervor; ein Beleg dafür — zwar ein viel minder guter — liegt auch in der im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hinzugekommenen Geſchichte, unſerer erſten; in der in den ſanskritiſchen Texten hinzugetretenen dritten dagegen wird nur der Schaden allzugroßer Habſucht geſchildert. Beiläufig bemerke ich hier, daß die Warnung vor Raſchheit und Unüberlegtheit im Handeln der Grundgedanke des ganzen Sindabadkreiſes iſt und ſelbſt bis in die letzten Ausläufer deſſelben noch lebendig durchklingt. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

§. 200. Die erſte Erzählung erſcheint in allen ſanskritiſchen Texten, im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (S. 217) und im Hitopadeſa, III, 9 (Max Müller's Ueberſetzung S. 138), vgl. den vorigen Paragraphen. Die Scene derſelben iſt bei Koſegarten, in den Wilſon'ſchen Handſchriften und in der berliner: Pâtaliputra, in den hamburger Handſchriften: Mahilâropya (ſ. §. 6), im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra: Viſſahla-Pura (ſanskr.

Vaiçâlî), im Hitopadeça: Ayodhya.' Die ſanskritiſchen Darſtellungen des Pantſchatantra ſtimmen im weſentlichen unter ſich und auch mit dem Hitopadeça überein. Nur erſcheint im Hitopadeça ſtatt des Kaufmanns ein Krieger und dieſer als Verehrer des Siva; im Pantſchatantra tritt dagegen ſtark genug das Gepräge des Buddhismus (in dem ſüdlichen [Dubois'] auch in der Lokaliſirung in Vaiçâlî, welche Stadt in der Entwickelungsgeſchichte des Buddhismus eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, vgl. z. B. Köppen, Religion des Buddha, S. 85 fg.), oder vielmehr das des aus ihm entwickelten Dſchainathums hervor; nach der Fülle der in dieſen Unterſuchungen hervorgetretenen Erfahrungen dürfen wir jenes als älter, die Subſtituirung des Siva als eine ſpätere Veränderung betrachten. Bezüglich des Standes (als Sohn eines Kaufmanns) ſtimmt mit dem ſanskritiſchen Pantſchatantra auch das ſüdliche (Dubois'), „welches (nach §. 199) die Präſumption für ſich hat, wenigſtens im allgemeinen unter den bisher erwähnten Autoritäten die älteſte Form bewahrt zu haben.' In ihm treten auch die buddhiſtiſchen Züge noch ſtärker hervor. Dagegen iſt der Anfang der Erzählung ſehr abweichend geſtaltet: „Ein reicher Kaufmann erhält nach langer Kinderloſigkeit einen Knaben, allein mit ſo unglücklichem Horoſkop, daß er ihn ausſetzen läßt; eine arme Witwe findet und erzieht ihn; als er größer geworden, erzählt ſie ihm ſeine Geſchichte und wie reich er eigentlich ſein müßte, «wenn nicht die Sünden ſeiner frühern Exiſtenz das Unglück über ihn gezogen hätten, in ſeiner jetzigen unter einer unglücklichen Conſtellation geboren zu werden». In traurigen Gedanken ſchläft er einſt ein und hat nun den Traum wie im ſanskrit. Pantſchatantra, worauf ſich alles weſentlich wie hier weiter entwickelt, nur daß er — gewiß ſpätere Uebertreibung — ſtatt eines drei Jogin erſchlägt." Trotz dieſer Uebertreibung und vielleicht anderer neuerer Umwandlungen ſcheint mir dieſe Darſtellung ältere Züge als das ſanskritiſche Pantſchatantra bewahrt zu haben.

Dieſe Erzählung erſcheint auch in Kâdiri's und dem türkiſchen Tûtînâmeh (Iken, XXXI, 125; Roſen, II, 244). Ob ſie aus einer Recenſion der ſanskritiſchen Çukasaptati ſtammt,

oder aus einem andern sanskritischen Werke in das persische Tûtînâmeh gelangt ist, läßt sich noch nicht entscheiden; auf jeden Fall wird dasselbe wol auch die Quelle des Pantschatantra gewesen sein. „Der Kaufmann — ein solcher ist er auch hier — hat all sein Vermögen — in echt buddhistischem Sinne — als Almosen verschenkt, und diese Fassung scheint mir auch unserm sanskritischen Texte zu Grunde zu liegen (wo es nämlich jetzt heißt: «indem dieser die Werke vollbrachte, welche Moral, Erwerb, Genuß und Seligkeit nothwendig machen», stand im ursprünglichen Texte vielleicht: «die Werke, die zur Seligkeit führen»). Für diese Entsagung wird ihm sogleich der Traum und der darauf folgende Lohn zu Theil." Daran lehnt sich, wie im Pantschatantra, die Geschichte mit dem Barbier. Der Schluß weicht insofern ab, als der Kaufmann, wegen des vorgeblichen Mordes befragt, erklärt: der Barbier sei seit einigen Tagen „wahnsinnig". Diese Abweichung rührt wol von dem persischen Bearbeiter her, welcher es unwahrscheinlich finden mochte, daß der Richter dem Kaufmanne seine wunderbare Geschichte geglaubt haben würde.

Die Quelle für dieses Märchen kann ich noch nicht nachweisen. Aber die buddhistischen Züge, sowie die Verlegung nach Pâtaliputra oder Vaiçâlî machen es wahrscheinlich, daß es, wie so viele andere im Pantschatantra, aus buddhistischen Schriften ursprünglich herrührt. Dafür spricht auch die Verwandlung des erschlagenen Jogin in Gold. Denn im Ssiddi-kür, der mongolischen Bearbeitung der alten buddhistischen Recension der Vetâlapancavinçati, wird der Ssiddi-kür (= sanskr. vetâlasiddhi, „der als Zaubermittel dienende Vetâla, Todtengespenst") beschrieben (Benj. Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 247): „der obere Theil seines Leibes pranget von Gold, der untere von Erz; der Kopf ist mit Silber (?) bedeckt. Wer diesen Ssiddi-kür findet, den macht Nâgasena zum tausendjährigen Menschen auf Erden." Damit stimmt — ist aber auf eine von fremder Beimischung reinere erhaltene Recension der buddhistischen Vetâlapancavinçati basirt — der Auszug der Rahmenerzählung der Vetâlapancavinçati in der Einleitung zu der ursprünglich höchst wahrscheinlich

ebenfalls buddhistischen Siṇhâsana-dvâtriṇçat (bengalische Uebersetzung S. 15. 16). Hier heißt es zu Anfange, wie in der bekannten sanskritischen Vetâlapancaviṇçati: „Ein Jogin nimmt Vikramâditya mit sich, um ihm bei einem Zauber zu helfen. Vikramâditya holt den Vetâla, der ihm die 25 Geschichten erzählt, um ihn (wie in der mongolischen Darstellung) vor Ermüdung zu wahren. Am Ende derselben sagt er ihm, wie in der Braja- und tamulischen Bearbeitung der Vetâlapancaviṇçati, daß ihm der Jogin nachstelle und er ihm nicht dienen möge. Der König schlägt nun dem Jogin den Kopf ab und in demselben Augenblicke ist dieser ein Goldmann (svarṇapurusha), rühmt des Königs Macht und zeigt ihm seine Gewogenheit. Der König nimmt ihn mit sich nach Hause und ist durch seine Gnade so reich wie Kuvera (der Gott des Reichthums)."

In dem Pantschatantramärchen liegt der Glaube zu Grunde, daß, wenn sich jemand in seinen frühern Existenzen (dem buddhistischen Glauben gemäß) einen Schatz erworben, dieser in Menschengestalt zu ihm komme und, sowie seine Menschenhülle erschlagen sei, sich in seine eigentliche Substanz — in Gold — verwandle. An die von Weber (Indische Studien, III, 353) geltend gemachte historische Beziehung ist schwerlich zu denken. Jene Anschauung paßt so ganz in den Kreis des buddhistischen Aberglaubens, daß man nicht wagen darf, unser Märchen von Babr. 119, Aesop. Fur. 21, Cor. 128 (Robert Fables inédites, I, 145. 146, wo man noch Bartan, XLI, Enenkel's Virgilius in: von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, 525, V. 65 fg., und Basile, Pentamerone, Nov. IV in I, S. 63, und Xailun in: Tausendundein Tag, Bd. V, hinzufüge) abzuleiten, wo jemand eine Hermesstatue, nachdem er den Gott lange um Schätze gebeten, wüthend zerbricht und nun in dem zerbrochenen Kopfe einen Schatz findet. Dagegen spricht schon die entschieden viel tiefer liegende, auf einem Glauben beruhende, indische Darstellung, während im Griechischen der Kopf nur ein zufälliges Versteck bildet. Es erkennt jeder ohne weitere Ausführung, daß die griechische Darstellung sehr gut aus der indischen entstanden sein kann; nicht aber umgekehrt. Ich

halte es daher keineswegs für absolut unwahrscheinlich, daß die griechische Fabel aus dem indischen Märchen stammt, ohne es jedoch in Abrede zu stellen, daß die Formen nicht nahe genug liegen, um zur Annahme eines historischen Zusammenhangs zu nöthigen.

An die indische Darstellung schließt sich, wie schon Wilson (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 198; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 54, Note) bemerkt, die Geschichte von Abunader (in Tausendundein Tag, Prenzlau, IX, 92; Cabinet des fées, XXV, 150), wo die zwölf Derwische sich durch einen Schlag mit einem Stocke in Gold und Edelsteine verwandeln. Daran dann Aladdin's Lampe in Tausendundeine Nacht, III, 163 fg. (Weil).

§. 201. Die Richter erzählen die zweite Erzählung. Sie ist in der arabischen und südlichen Bearbeitung die Rahmen- und Haupterzählung und beide beginnen dieses Buch damit; Wolff, II, 1; Knatchbull, 268; Symeon Seth, 76; Johann von Capua, k., 4, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, R., 2; spanische Uebersetzung, XLV, a.; Doni, 66; Anvár-i-Suhaili, 404; Iyar-i-Danish, übersetzt mitgetheilt in Asiat. Miscell. by Chambers and Jones, (Kalkutta 1787) S. 69; Cabinet des fées, XVIII, 22. Sie findet sich auch bei Baldo als fab. XVI, bei Edelestand du Méril, S. 240, wo jedoch auch das Ende der Erzählung als Einschiebsel, nicht als Theil der Hauptgeschichte erzählt wird. Bei Dubois findet sie sich S. 206; im Hitopadesa als IV, 13, bei Max Müller S. 178.

Die drei mir zugänglichen Darstellungen des sanskritischen Pantschatantra gehen zwar in den Worten auseinander, stimmen aber in allen sachlichen Punkten überein. Bedeutend weicht aber — neben der auffallenden Uebereinstimmung im Namen Devaçarman zwischen dem südlichen und sanskritischen Pantschatantra — die südliche (Dubois'), die arabische und die Darstellung im Hitopadesa ab. Zunächst stimmen alle drei darin überein, daß das Thier — in der arabischen Bearbeitung ein Wiesel (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 259), jedoch nach Silv. de Sacy's Vermuthung im ältern Original wol ein Ichneumon (so übersetzt

auch Eastwick aus dem Anvár-i-Suhaili, S. 411), wogegen aber die griechische Uebersetzung durch νύμφη, was „Wiesel" bedeuten soll [1]), und auch die bei Baldo durch mus Ponti oder mus ponticus [2]), welches „Hermelin" übersetzt wird, spricht; im Hitopadesa eine Otter — nicht von der Frau geboren wird, sondern in der arabischen Bearbeitung „hatte er es von klein auf aufgezogen und liebte es wie ein Kind", in dem Hitopadesa „hatte er es lange Zeit wie einen Sohn gehegt", im südlichen (Dubois') Pantschatantra „haben Mann und Frau es sehr lieb". Ferner stimmen alle drei darin überein, daß — nicht, wie im sanskritischen Pantschatantra, die Frau, sondern — der Mann das rettende Thier tödtet. Die südliche und die arabische Bearbeitung stimmen ferner — vom sanskritischen Pantschatantra abweichend — darin zusammen, daß die Frau nach langer Zeit zum ersten mal guter Hoffnung geworden, der Mann sich darüber in großen Erwartungen ergeht, zu deren Dämpfung dann die Frau unsere neunte Erzählung einflicht. Alle drei stimmen endlich darin überein, daß der Brahmane nicht — wie im sanskritischen Texte — von der Bewachung des Kindes freiwillig weggeht, sondern eine Veranlassung durch den König erhält. Die Uebereinstimmung zwischen der arabischen und zwei indischen Bearbeitungen macht es unzweifelhaft, daß die arabische uns die Darstellung erhalten hat, welche das Grundwerk zur Zeit des Uebergangs nach Persien gewährte. Nichtsdestoweniger kann ich mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß der Zug der sanskritischen Darstellung — wo die Frau das Ichneumon gebiert, ähnlich wie in Nachtr. VII zum ersten Buche (vgl. §. 92)

---

[1]) νύμφη wird zwar nicht in der Bedeutung „Wiesel" von den Lexikographen aufgeführt, wol aber dessen barbarisches Diminutiv νυμφίτζα (Ducange, S. 1009), mustella, catus, felis. In der Bedeutung „Wiesel" erscheint νύμφη auch im achten Abschnitte der griechischen Uebersetzung, welcher dem elften Kapitel der arabischen Recension von Silv. de Sacy entspricht.

[2]) Es ist dies eine von den Einzelheiten, die dafür sprechen, daß Baldo's Bearbeitung auf einer von den bisher bekannten unabhängigen Uebersetzung beruht.

eine Schlange — alterthümlicher ist und wenigstens insofern die sanskritische Fassung eine ältere Form als die arabische reproducirt. Die Erzählung erhält dadurch den Charakter eines Märchens, während sie in der arabischen fast schon den einer Anekdote hat. Einen — trotz des Mangels dieses Zuges — fast ebenso märchenhaften Charakter trägt eine andere Fassung, deren Quelle sich leider noch nicht nachweisen läßt. Herr von Weselow theilte sie dem ausgezeichneten Reisenden Benjamin Bergmann als Probe aus dem Uligerun Dalai mit. Dieses ist die mongolische Bearbeitung des tibetischen Dsanglun; sie weicht zwar in einigen Einzelheiten von ihrem Originale ab und hat auch nachgewiesenermaßen in den bisher bekannten Exemplaren zwei Erzählungen mehr (eine theilt J. J. Schmidt in der Vorrede zu seiner Ausgabe mit, eine andere Schiefner in: Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun, Petersburg 1852, 4., S. 81 fg.), aber diese findet sich in ihr nicht. Im Fall sie in irgendeinem bisjetzt unbekannten Exemplare sich noch findet, würde unzweifelhaft daraus folgen, daß auch diese Erzählung des Pantschatantra aus einer buddhistischen Schrift entlehnt ist. Aber wenn dies nicht der Fall wäre, würde zwar anzuerkennen sein, daß sich Weselow in der speciellen Angabe seiner Quelle geirrt hätte, aber schwerlich dürften wir annehmen, daß er sich überhaupt in der Sphäre, aus der er diese Erzählung kennen gelernt hatte, geirrt habe; es würde also wenigstens höchst wahrscheinlich sein, daß er sie aus einer mongolischen Quelle geschöpft habe. Da sie nun aber erwiesen indisch ist, alles Indische aber, was zu den Mongolen gelangte, vermittelst buddhistischer Quellen zu ihnen kam, würde auch daraus folgen, daß sie in buddhistischen Schriften stand, und nach den bisher in diesen Untersuchungen hervorgetretenen Erfahrungen sind wir berechtigt, alsdann auch den Uebergang aus einer buddhistischen Quelle in das Pantschatantra anzunehmen. Die Gestalt, in welcher die Erzählung von Weselow mitgetheilt ist, findet sich bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 102, und lautet folgendermaßen:

„Eine Frau hat mehrere Kinder zur Welt gebracht, sie aber

immer wieder verloren. Als sie wieder schwanger ist, tritt ein Iltis zu ihr und sagt: «Wenn du mich in deinen Dienst nimmst, so sollst du künftig kein Kind mehr verlieren». Die Mutter, die auf die magischen Kräfte des sprechenden Iltis rechnete, nahm das Erbieten an. Nachdem sie bald darauf einen Sohn geboren hatte, ging sie, um Wasser zu holen (vgl. die arabische Darstellung, wo „einige Tage nach der Niederkunft, um sich zu reinigen", wol alt). Da naht eine Schlange; der Iltis zerreißt sie, läuft (wie in den sanskritischen Darstellungen des Pantschatantra) der Frau entgegen und diese tödtet ihn mit dem Tragholze."

Was die arabische Bearbeitung betrifft, so ist die Uebersetzung von Johann von Capua bedeutend reicher als der arabische Text bei Silv. de Sacy und die griechische Uebersetzung und stimmt in ihren Zusätzen theilweise mit dem Anvár-i-Suhaili, sodaß man erkennt, daß sie, wie wir schon mehrfach erfahren, auch hier auf einem vollständigern Texte beruht. Eine vielleicht durch Einfluß des Sandabar in sie gekommene Veränderung werde ich sogleich erwähnen:

Diese Erzählung ist nämlich auch in den Sindabadkreis übergegangen, wie mir aber höchst wahrscheinlich ist, erst aus dem Kalilah und Dimnah, mit dessen Darstellung dieser fast ganz übereinstimmt; im Sindibad-nâmeh (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 13) ist das rettende Thier in der englischen Uebersetzung eine Katze; beruht auch diese in letzter Instanz auf einem Worte, welches, wie νύμφη in der griechischen Uebersetzung (S. 480, Note), „Katze" und „Wiesel" bedeuten konnte und hier, wie im Arabischen, ein „Wiesel" bezeichnen sollte. Im Sandabar (Sengelmann, S. 52) und im Syntipas (115) ist ein Hund an die Stelle desselben gesetzt, wol als das „treue Thier" κατ' ἐξοχήν. Durch Einfluß des Sandabar ist auch vielleicht schon in der hebräischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah der Hund an die Stelle des Wiesels getreten. Wenigstens hat ihn Johann von Capua; doch ist jener Schluß zweifelhaft, denn der Name des Thiers, durch welchen im Arabischen das indische „Ichneumon" bezeichnet wird, scheint im Hebräischen auf eine für Johann

von Capua schwierige Weise wiedergegeben zu sein; in der 20. Fabel des ersten Buchs des Pantschatantra (E., 2, b., 4 v. u.) bezeichnet er es durch fera ad modum canis, und in seiner Uebersetzung des 11. Kapitels bei Silv. de Sacy blos durch canis (k., 5, a., 7 v. u.), sodaß auch hier vielleicht canis für ein Wort steht, welches im Hebräischen das arabische Wort für Wiesel oder Ichneumon wiedergeben sollte. In den Sieben Vezieren fehlt die Erzählung, was vielleicht auch dafür spricht, daß sie nicht aus dem indischen Original des Sindabadkreises, wie ich vermuthet habe, in ihn gerathen ist, sondern aus dem Kalilah und Dimnah. Der Mörder ist, wie hier, in allen drei Darstellungen der Mann, und wird zum König gerufen. In dieser Gestalt ging die Erzählung in die occidentalischen Sieben weise Meister über und verbreitete sich auch sonst weit und im Volke, vgl. Dolopathos bei Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 240, Note; Leroux de Lincy hinter Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 17; Calumnia novercalis, C, 1; Historia Sept. Sap., Bl. n.; Romans des Sept Sages, 1139; Dyocletian, Einleitung, 1212; Gräße, Gesta Romanorum, II, 176; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 143. 144, vgl. 54. 110; Keller, Romans, CLXXVIII; Dyocletian, Einleitung, 53; Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 254; Gesta Romanorum, c. XXXII, vgl. Gräße, II, 225: Le Grand d'Aussy, 1779, II, 303; Sansovino, XI, 1. Wallisisch: Dunlop, übersetzt von Liebrecht, 198; deutsch: Grimm, KM., 48; russisch Vogl, Die ältesten Volksmärchen der Russen, S. 95—98; tschudisch Lönnrot, Om det nord tschudiska språket, Helsingfors 1853, S. 30. Bei den Russen und den Tschuden wird der Eigenthümer und Tödter des Hundes Czar Piras genannt. Dies ist soviel als Pyrrhus und diese Uebertragung hat Schiefner in der St.-Petersburger Zeitung, 1853, Nr. 175, Beilage = Meyer, Magazin für die Kunde des geistigen und sittlichen Lebens in Rußland, 2. Jahrg., 1854, S. 569, aus einer sich an Pyrrhus' Namen knüpfenden, von Plutarch überlieferten Erzählung von einem andern treuen Hunde (ποτερα των ζωων φρονιμωτερα τα χερσαια ἡ τα ἐνυδρα, Kap. 13, in der Wytten-

bach'schen Ausgabe IV, 932) erklärt, der den Leichnam seines erschlagenen Herrn bewachte und die Mörder desselben unter den Soldaten des Königs Pyrrhus wieder erkannte. „Diese Erzählung finde sich in mehreren lateinischen und griechischen Lesebüchern, die in vielen Lehranstalten Rußlands verbreitet sind. Dadurch wurden ein treuer Hund und Pyrrhus in eine Ideenassociation gebracht." Beiläufig bemerke ich, daß sich an diese classische Erzählung der Hund des Aubry (Alberich) schließt, welcher den ungetreuen Marschalk Macharius (Macaire), den Mörder seines Herrn, verfolgt und endlich im Zweikampfe überwältigt; vgl. über diese Sage: von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, CV fg., dem dieser Zusammenhang entgangen ist.

Die indische Erzählung hat eine eigenthümliche Nachahmung in einer tamulischen, in den Vier Geheimrath-Minister, übersetzt von Christ. Rama Ayen, S. 35, gefunden; doch wird hier ein Hund getödtet, wie in den occidentalischen Fassungen, ein Zusammentreffen, welches nur zufällig ist; es machte sich dadurch, daß die Hauptperson ein Jäger ist. Die Erzählung lautet ungefähr folgendermaßen:

„Ein Jäger wird verurtheilt, entweder 1500 Goldstücke zu erlegen oder sich einer entehrenden Strafe zu unterwerfen. Er verkauft alles, was er besitzt, kann aber die volle Summe nicht herausbringen. Da entschließt er sich, seinen Lieblingshund — ein überaus kluges Thier — bei einem Bankier zu versetzen und die fehlenden 500 Gulden auf dieses Pfand zu borgen. Der Bankier findet sich dazu bereit und der Jäger befiehlt dem Hunde, jenem während der Zeit der Verpfändung ebenso treu zu dienen, wie er bisher ihm selbst gedient. Der Hund bleibt nun bei diesem, und während der Bankier einmal verreist ist, tödtet das treue Thier den Liebhaber seiner treulosen Gebieterin. Diese begräbt den Getödteten im Hofe; als aber der Mann zurückkehrt, zerrt ihn der Hund zu dem Platze, wo er begraben ist, und die Frau muß ihr Vergehen, nach Entdeckung des Leichnams, eingestehen. Der Mann verstößt sie, dem Hunde aber übergibt er den Schuldschein und sagt ihm, er sei frei und möge zu seinem Herrn zurückkehren.

Dieſer bildet ſich (natürlich gegen alle Geſetze der Wahrſcheinlichkeit, welche für dieſe Erzählung gar nicht zu exiſtiren ſcheinen) ein, der Hund habe den Schuldſchein geſtohlen, und erſchießt ihn. Darauf geht er zum Kaufmann, um den Schein zurückzubringen; als er hier den wahren Sachverhalt hört, bringt er ſich aus Verzweiflung ſelbſt um; als dies ſeine Frau hört, ſtürzt ſie vor Schreck todt hin. Als der Kaufmann dieſe Folgen ſeiner Unvorſichtigkeit — daß er nämlich bei Ueberſendung des Schuldſcheins nicht ſogleich den Sachverhalt mitgetheilt habe — erfährt, bringt er ſich ebenfalls um; als ſeine treuloſe Gattin, die dies alles verſchuldet, die Folgen ihrer Untreue hört, tödtet auch ſie ſich."

Schließlich bemerke ich, daß ſchon Douce, Illustrations of Shakspeare, II, 379, mit der Geſtalt im Kalilah und Dimnah Virgil's Culex verglichen hat (vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 354), wo eine Schlange einen ſchlafenden Hirten tödten will, eine Mücke ihn weckt, um ihn zu retten, er aber die Mücke umbringt u. ſ. w. Man ſieht, die Form iſt ſo verſchieden, daß an einen hiſtoriſchen Zuſammenhang nicht zu denken iſt; die Aehnlichkeit beruht nur auf dem Motiv, welches ein allgemein menſchliches iſt.

§. 202. Im Anvár-i-Suhailí iſt ein Seitenſtück zu der Erzählung von dem getödteten Ichneumon gefügt (S. 413; Cabinet des fées, XVIII, 40). „Ein König hat einen Lieblingsfalken; auf der Jagd fühlt er Durſt und füllt ſich einen Becher mit Waſſer, welches ſpärlich von einem Felſen herabtropft; als er ihn an den Mund ſetzen will, ſchlägt der Falke mit dem Flügel danach, ſodaß das Waſſer verſchüttet wird. Wüthend tödtet der König den Falken; als aber ſpäter ein Diener Waſſer von der Quelle holen will, ſo ſieht er, daß neben ihr eine todte Schlange liegt, durch welche das Waſſer vergiftet iſt. Der König bereut ſeine raſche That." Dieſe Fabel iſt ſo innig mit der ſchon §. 150 und §. 71 erwähnten, Aesop. Fur. 215, Cor. 303, aus Aelian und Aphthonius ſtammenden, verwandt, daß ich ſie nur für eine daraus ſelbſt oder aus einer ihr zu Grunde liegenden einfachern Form (vgl. §. 150), durch Einfluß der vorhergehenden Fabel aus dem Kalilah und Dimnah, entſtandene Nebenform halten kann.

In der griechischen Fabel befreit ein Bauer einen Adler von einem Drachen. Aus Wuth spritzt dieser Gift in des Bauers Trank, ohne daß dieser es merkt; als er aber trinken will, schlägt ihm der Adler den Becher aus der Hand.

Hierher gehört auch die kürzlich in den „Grenzboten", 1857, 26. St., S. 497 mitgetheilte, halb humoristische ägyptische Form. „Ein Weli, d. h. ein Derwisch, der ein Diener des Kath ist und die Gabe hat, durch alles hindurchsehen zu können, zerschlägt einem Koch seinen Bohnentopf. Dieser prügelt ihn dafür tüchtig durch; als er aber nachher genauer zusieht, erblickt er unter den Scherben eine giftige Schlange. Er eilt nun dem Weli nach, um ihn wegen seiner Uebereilung um Verzeihung zu bitten. Dieser ist aber schon nach Hause geflüchtet und muß infolge der Prügel mehrere Tage lang das Bett hüten." Es folgen dann noch zwei ähnliche Geschichten, welche dem Weli soviel Prügel eintragen, daß er seinen Herrn bittet, ihm sein Amt sammt der Gabe des Durchsehens wieder abzunehmen.

§. 203. Es beginnt nun in den sanskritischen Texten die zweite Rahmengeschichte, welche sich, wie schon bemerkt, weder in der südlichen (Dubois'), noch in der arabischen Bearbeitung findet. Aehnlich, wie im vierten Buche (§. 182 fg.), dient sie augenscheinlich dazu, auch dem fünften einen ähnlichen Umfang und Charakter zu geben, wie ihn schon im 6. Jahrhundert n. Chr. die drei ersten hatten. Sie ist die dritte Erzählung und wird von der Frau zum Beweis des Schadens zu großer Habgier erzählt. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, bei Kosegarten, in der berliner, in den hamburger und den Wilson'schen Handschriften. Die Darstellung in den drei ersten mir zugänglichen Autoritäten ist in den Worten verschieden, im Inhalt dagegen identisch. Auffallend ist, daß die Wilson'schen und die hamburger Handschriften zu Anfang mehrere Strophen haben, die Kosegarten's Text im ersten Buche gewährt. Sollten sie von dort herübergenommen und dann daselbst gestrichen sein, oder umgekehrt?

Die Erzählung verräth sich durch einzelne Züge sowol als

durch ihr Ganzes als buddhistischen Ursprungs, wie ja auch die meisten andern im Pantschatantra. So vergleicht sich mit dem sich drehenden Rade die buddhistische Legende, welche Mackenzie Collection, II, CCXLIX, mitgetheilt wird. „Zur Zeit der Buddhistenverfolgung (durch die Dschainas) in Südindien vergrub ein buddhistischer Ascet das Eigenthum eines Klosters im Tempel und setzte darauf ein großes Rad mit scharfen Werkzeugen auf allen Seiten, welches sich unaufhörlich schnell herumdrehte, sodaß sich niemand ihm nähern konnte." Weiter wird dann erzählt, wie jemand dieses Rad zum Stillstehen bringen will; er erfährt, daß nur die ausgewanderten Buddhisten in Kandy (in Ceylon) das Geheimniß kennen; er horcht sie geschickt aus und bemächtigt sich so der Schätze. Das Rad spielt bekanntlich im Buddhismus eine große Rolle; es ist bedeutsames Symbol sowol der Herrschaft als der Religion.

Dieses Märchen erscheint auch in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XVI, 73; Rosen, II, 265) und wird wol aus derselben sanskritischen Quelle stammen, aus welcher es in das Pantschatantra herübergenommen wurde. Im Anfange ist es identisch; am Schluß aber etwas verschieden. Statt der erwarteten Edelsteine findet der nicht zu Befriedigende eine Eisenmine, und die Gold- und Silbermine kann er nicht wiederfinden. Diese Veränderung fand sich wol schon in einem der ältern Tûtînâmeh.

Wie fast alle Erzählungen des Tûtînâmeh, ist auch diese nach Europa übergegangen und hat sich hier als Volksmärchen verbreitet. Am nächsten steht die dänische Fassung aus Nyerup, Morskabsläsning, S. 234, bei Grimm, KM., III, 91, mitgetheilt:

„Drei arme Schneider wollen in die Welt ziehen und ihr Glück versuchen. Sie kommen zu einem Berge, wo alles zu Silber wird. Der älteste füllt sich die Taschen damit; der zweite findet auf ähnliche Weise Gold und ist zufrieden damit; der dritte will Besseres; er irrt in der Wüste umher. Endlich kommt er zu einer großen Anhöhe und hört auf einer Pfeife blasen. Er findet da eine alte Hexe, die sich schon 94 Jahre auf der

Höhe mit dem Tode herumgezerrt hatte und nicht sterben konnte, bis die Gänse sie todt treten oder ein Christ sie todt schlägt. Sie bittet den Schneider, er möge sie todt schlagen; unter ihrem Haupte werde er ein Tuch finden, welches, sobald er es wünsche, voll köstlicher Speisen sei (vgl. darüber in einer andern Abtheilung dieses Werks zu der Vetâlapancaviṃçati, V). Er schlägt auf den Hirnschädel (dieser Zug ist vielleicht aus der ersten Erzählung unsers Buchs) und findet da das Wunschtuch." Daran schließt sich Grimm, KM., Nr. 54, wo ebenfalls erst Silber, dann Gold, dann die Wunschdinge (vgl. a. a. O.) gefunden werden; ferner Grimm, KM., Nr. 182, III, 254, und vgl. die Zusammenstellungen bei Grimm, III, 90 fg. Von diesem Märchen ist auch vielleicht die schon oben §. 14, 3 citirte Erzählung in R. Hendel fil. Wolf Simchoth hanefesh i. e. Gaudium animae (Francof. ad Moenum 466 i. e. 1706, Bl. ⊓, b.) beeinflußt. Ein Dieb nimmt hier im königlichen Schatze erst silberne Gefäße, dann sieht er goldene, wirft daher jene weg und greift nach diesen; dann Perlen, dann Diamanten; als er diese endlich nehmen will, wird ihm angst, gefangen zu werden, und er flüchtet ohne irgendetwas auf und davon. Die Erzählung gehört wol zu Peter Alfons, Disciplina clericalis, 35, und ist dessen weitere Ausmalung (vgl. §. 14, 3).

Beiläufig bemerke ich, daß die magischen Knäuel auch in Tausendundeine Nacht übergegangen sind, z. B. III, 549; 591 Weil; von da wol nach Europa, vgl. das mährisch-walachische Märchen bei Wenzig, Westslawische Märchen, I, 107.

§. 204. Die dritte Erzählung wird eigentlich sogleich abgeschlossen und dient nur sehr gezwungen zum Rahmen für Einschachtelungen. Um sie dazu zu befähigen, ist ihr ein neues Stadium angehängt, ganz dem Verfahren ähnlich, wodurch auch das vierte Buch erweitert ward (s. §. 182 fg.). Der mit Gold Zufriedene sucht den Unbefriedigten; davon haben die aus dem persischen Tûtînâmeh geflossenen Darstellungen nichts und es ist nur zur Erweiterung angeschlossen. Er findet ihn mit dem Rade auf dem Kopfe und macht ihm wegen seiner Ueberklugheit Vorwürfe.

Als Beleg erzählt er die in allen mir bekannten sanskritischen Texten vorkommende vierte Erzählung. Diese erscheint auch in der Vetâlapancaviṇçati, 21 Brajaübersetzung, 15 tamulisch. Da die älteſt-erreichbare Recenſion dieſer Sammlung eine buddhiſtiſche iſt, ſo dürfen wir auch dieſe Erzählung als aus einer buddhiſtiſchen Quelle ſtammend anſehen. Die Darſtellung in der Vetâlapancaviṇçati iſt noch nicht ſo vollendet, als die im Pantſchatantra; es betheiligen ſich in ihr alle vier an der Belebung (eines Tigers) und kommen alle um. Die im Pantſchatantra dürfen wir demnach als eine ſpäter verbeſſerte Form betrachten. An jene lehnt ſich Bahar Danush, II, 290, wo eine Kuh lebendig gemacht wird. Eine eigenthümliche Umgeſtaltung iſt die in Kâdirî's und dem türkiſchen Tûtînâmeh (Iken, V, 37; Roſen, I, 151). „Hier machen ein Zimmermann, ein Goldſchmied, ein Schneider und ein Einſiedler durch vereinte Bemühungen eine Frau aus Holz, beleben ſie und ſtreiten ſich dann, wem ſie gehöre. Dieſer Streit ſpinnt ſich immer weiter: jeder, der die ſchöne Frau ſieht, behauptet, ſie gehöre ihm; endlich wird ein Baum zur Entſcheidung angerufen (im Türkiſchen etwas abweichend); dieſer öffnet ſich, die Frau läuft hinein und iſt wieder Holz."

Daß auch dieſe Variante ſchon in der indiſchen Literatur exiſtirte, wird jetzt durch die mongoliſche Bearbeitung des Vikramacaritra faſt gewiß. Hier lautet ſie etwa folgendermaßen (vgl. meine Ueberſetzung des Ardſchi Bordſchi — ſo heißt die mongoliſche Bearbeitung — aus dem Ruſſiſchen der Uebertragung des Lama Galſan Gombojew im „Ausland", Stuttgart 1858, St. 34. 35. 36, S. 845, und Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1858, St. 151 — 153, S. 1517): „Es gilt, die Göttertochter Naran Dagini (ſanskritiſch und ſpeciell buddhiſtiſch Dâkiṇî, vgl. В. Васильева, Буддизмъ, его догматы, исторія и литература [W. Waſſiljew, Der Buddhismus, ſeine Geſchichte und Literatur], Petersburg 1857, S. 73. 126) zweimal zum Sprechen zu bringen. Wer dieſes vermag, wird ſie als Gattin heimführen; 500 Königsſöhne haben es aber vergebens verſucht und ſitzen nun gefangen in einer Felſenkluft. Vikramâditya zieht mit vier Gefährten hin,

um die Aufgabe zu erfüllen. Dies gelingt ihm dadurch, daß er diese in vier leblose Dinge, den einen in einen Rosenkranz, den andern in einen Altar, den dritten in einen Opferkrug, den vierten in eine Lampe verwandelt, ihnen aufgibt, ihm auf seine Frage unpassende Antworten zu geben, dann zwei casuistische Geschichten erzählt, deren unpassende Entscheidung durch die leblosen, trotzdem aber sprechenden, Gegenstände die Göttertochter reizt, ihr Schweigen zu brechen, sodaß der König sie gewinnt und die gefangenen Königssöhne befreit." Die erste dieser Geschichten ist eben die unserige und zwar in folgender Fassung:

„Vor langer, langer Zeit, begann Vikramâditya, weideten vier Jünglinge aus verschiedenen Auls ihre Heerden zusammen auf einer Wiese. Einst kam einer von ihnen früher als seine Gefährten zu dem gewohnten Platze und machte, um seinen Kameraden anzuzeigen, daß er dagewesen sei, aus Holz eine weibliche Figur, und ging dann wieder weg. Nach ihm kam ein anderer der Jünglinge, bemalte aus Scherz diese Figur mit gelber Farbe und ging weg. Nach ihm kam der dritte, verbesserte die Figur und machte sie einem Frauenzimmer ähnlicher. Zuletzt kam der vierte, beseelte die Figur und sie ward ein schönes Weib. Nach einiger Zeit kamen die Jünglinge alle zu dem gewohnten Orte, und bei dem Anblick des schönen Weibes geriethen sie in Streit. Der eine sprach: «sie gehört mir, weil ich die Figur zuerst aus Holz gemacht habe»; der andere sagte: «mir, weil ich sie angemalt»; der dritte: «mir, weil ich sie verbessert und einem Frauenzimmer ähnlicher gemacht habe»: der vierte: «mir, weil ich sie beseelt habe». Wie meinst du, Naran Dagini, wem von ihnen muß das Weib gehören? Naran Dagini antwortet zuerst nicht, als aber Altar und Rosenkranz entscheiden, daß sie dem ersten Verfertiger zuzusprechen sei, scheint ihr dieses Urtheil so falsch, daß sie sich nicht enthalten kann, ihr Schweigen zu brechen. «Altar und Rosenkranz», ruft sie, «ihr unbeseelten Gegenstände, ihr nehmt euch heraus, gleich zuerst eure Meinung zu sagen, und dazu so unpassend? Ihr hättet besser gethan, zu schweigen; ihr seht, daß ich selbst nicht antworte. Der, welcher diese Figur zuerst gemacht

hat, ist ihr Vater; der sie angemalt, ihre Mutter; der sie verbessert und einem Frauenzimmer ähnlicher gemacht hat, der Lama (geistliche Vater); der letzte aber, welcher sie beseelt hat, ihr Mann. Diesem muß sie auch angehören«." Die Entscheidung erinnert an Vetâlapancaviṇçati, II.

Viel bedeutender aber wird diese Darstellung für die Geschichte der Märchen dadurch, daß auf ihr wol unzweifelhaft ein böhmisches Märchen beruht und so meine Annahme, daß der Einfluß der Mongolen auf die Verbreitung der indischen Märchen in Europa von größter Bedeutung war, von neuem bekräftigt wird. Leider steht dieses böhmische Märchen bisjetzt, soviel mir bekannt, in Europa noch ganz isolirt; es versteht sich jedoch von selbst, daß es nicht unmittelbar aus dem Ardschi Bordschi geflossen ist, daß Mittelglieder, in mündlicher Tradition, existirt haben müssen, und genauere Forschung wird sie wahrscheinlich wol noch bei den Russen oder andern slawischen Völkern im östlichen Europa auffinden. Wie im Mongolischen, wird auch im Böhmischen das Märchen zu einer casuistischen Frage benutzt, durch welche eine stumme Prinzessin zum Reden gebracht und infolge davon vom Erzähler ebenfalls zur Gattin gewonnen wird. Diese Uebereinstimmung ist so bedeutend, daß ihr gegenüber die andererseits mit der Darstellung des Tûtînâmeh hervortretende — daß einer der Streiter ein Schneider ist — vollständig verschwindet und auf keinen Fall aus ihr ein näherer — historischer — Zusammenhang mit dem Tûtînâmeh gefolgert werden darf, gegen welchen übrigens auch die sonstige große Differenz beider Darstellungen fast entscheidend spricht. Da das böhmische Märchen, soviel mir bekannt, noch nicht übersetzt ist, erlaube ich mir, den hierher gehörigen Theil ganz mitzutheilen. Es findet sich in: Národní Báchorky a Povĕsti od Boženy Němcové. Druhé vydání (Volksmärchen und Erzählungen von B. Němcova, 2. Ausg.), Prag 1855, X, 42 fg., unter der Ueberschrift: „der kluge Goldschmied". „Radosch ist bei einem Goldschmied in die Lehre getreten; er ist sehr klug, hat das Handwerk schnell erlernt und sich dadurch bei seinem Meister sehr beliebt gemacht. Einst geht er mit diesem spazieren, da sieht er

einen Schädel und erfährt, «daß der König der Stadt eine Tochter habe, die seit mehreren Jahren stumm sei, und eine weise Frau habe gesagt, daß dies Folge eines Zaubers sei. Darauf habe der König bekannt gemacht, daß, wer die Prinzessin zum Sprechen bringe, sie zur Gemahlin haben solle. Nun seien aber König und Prinzessin so überlaufen worden, daß der König eine neue Bekanntmachung erließ, wonach jeder, dem sein Vornehmen nicht binnen drei Tagen gelänge, den Kopf verlieren solle, und der Schädel, den er sehe, habe einem solchen Unglücklichen angehört». Nach einiger Zeit bestellt der König für die Prinzessin die schönsten Goldschmiedarbeiten. Radosch verfertigt sie aufs trefflichste und erbittet sich von seinem Meister die Erlaubniß, sie dem Könige persönlich überreichen zu dürfen. Auch der König ist sehr zufrieden damit und wird nun von Radosch ersucht, ihn zu der Prinzessin zu lassen. Der König erlaubt es, schickt aber einen Hofmann heimlich nach, der horchen soll. Als Radosch zur Prinzessin gekommen, welche stumm und still nähet, stellt er sich vor ihr Bild (etwas Lebloses), welches sie als Kind darstellt, und spricht (S. 48): «Entscheide du, schönes Bild, den harten Kampf, der in diesem Schlosse geführt wird: der Bildhauer hat eine Jungfrau geformt, der Schneider ihr Kleider genäht, aber der Sprecher ihr die Sprache gegeben. Wem soll nun die Jungfrau gehören?» «Wem sollte sie gehören, als dem Sprecher, der ihr die Sprache gegeben hat?» versetzte die Prinzessin und nähte still weiter. So ist der Zauber gelöst, allein der horchende Hofmann berichtet dem Könige, die Prinzessin habe nicht gesprochen. Er wird am zweiten Tage nochmals zu ihr gesandt, ebenso der horchende Hofmann; er thut völlig dieselbe Frage und die Prinzessin erwidert: «Schon gestern habe ich gesagt, sie gehöre dem Sprecher». Der Hofmann berichtet wieder, sie habe nicht gesprochen. Er muß also am dritten Tage nochmals zu ihr, da geht aber der König selbst hin, um zu horchen. Radosch wiederholt seine Frage von neuem. Da antwortet die Prinzessin: «Schon zweimal habe ich dir gesagt, daß sie dem Sprecher gehöre» u. s. w. Der König,

voll Freude, hält sein Wort und gibt dem Radoſch die Prinzeſſin zur Frau."

Stände dieſes Märchen von der lebendig gemachten hölzernen Jungfrau allein, ſo würde man dadurch geneigt, es an Pygmalion zu ſchließen, an den man, da der Zimmermann im Tûtînâmeh die Statue ſelbſt gezimmert hat, mehr als durch die von Weber, Indiſche Studien, III, 345, citirten Stellen der Vâſavadattâ und der Kâdambarî erinnert wird, allein die Art der Verfertigung der Frau zeigt entſchieden, daß es nur eine Umgeſtaltung der Erzählung in der Vetâlapancavinçati iſt. Die indiſche Erzählung beruht auf dem Glauben an eine Wiſſenſchaft, vermöge deren man Todte beleben könne, die jîvanî vidyâ, Mahâbhârata, I (I, 117), V. 3241; vielleicht ſelbſt auf einem ältern gemeinſamen mythiſchen Grunde der indogermaniſchen Völker (vgl. Mannhardt, Germaniſche Mythenforſchungen, S. 57 fg.). Ob nicht manche der verwandten occidentaliſchen Märchen, wie z. B. Haltrich, Sächſiſche Märchen, Nr. 14, von dem indiſchen beeinflußt ſind, wage ich nicht zu entſcheiden; hier findet auch, außer der Zuſammenlegung der Knochen, Einhüllung in das Fell ſtatt, und Siebenbürgen liegt dem Einfluß des Orients, der ſeinen Märchenſchatz ſeit vielen Jahrhunderten aus Indien ergänzt, nahe genug. An eine Verbindung mit der äſopiſchen Fabel „von der erfrorenen Schlange" (Weber, Indiſche Studien, III, 348) iſt auch nicht im entfernteſten zu denken.

Der im Pantſchatantra hinzugetretene und hier eigentlich charakteriſtiſche Zug, daß der von den drei Gelehrten für dumm Gehaltene ſich als den Klügſten unter ihnen erweiſt, tritt auch in der Traumgeſchichte der drei Reiſenden hervor, welche, da ſie zuerſt bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XX, erſcheint (vgl. Schmidt dazu und Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 280, ſowie Gesta Romanorum, c. 106), wol unzweifelhaft orientaliſch iſt; ſie iſt, von dieſem Geſichtspunkte aus, eine Nebenform der vorliegenden und vielleicht durch ſie veranlaßt.

§. 205. In der Koſegarten'ſchen Ausgabe wird noch eine Erzählung — die fünfte — als Beleg deſſelben Gedankens hinzu-

gefügt. Diese fehlt in der berliner, den hamburger und den Wilson'schen (Transactions, I, 191) Handschriften. Sie ist also sicher ein sehr später Zusatz. Sie ist ein Meisterstück aus dem Kreise des Paramarta, der indischen Schwabenstreiche, und sehr zu bedauern, daß sie eine Lücke hat. Beiläufig erwähne ich hier die schöne Erzählung von den vier dummen Brahmanen, welche sich darüber streiten, wer von ihnen gegrüßt sei (bei Dubois, Pantschatantra, II, 230), weil ihr ziemlich ähnlich ist das walachische Märchen bei Schott, Nr. 38, wo der Zigeuner von den ihm begegnenden Dreien: Sonne, Mond und Wind, nur eins grüßt.

§. 206. Der Gestrafte jammert, daß Dummheit besser fahre als Verstand, und erzählt zum Beleg in allen mir bekannten sanskritischen Texten die sechste Erzählung. Sie ist nur eine Variante von I, 14 (§. 85), wo s. und vgl. §. 121.

§. 207. Der Freund gibt ihm zwar im allgemeinen recht, macht ihm aber Vorwürfe, daß er sich nicht habe zurückhalten lassen, und erzählt in allen mir bekannten sanskritischen Texten die siebente Fabel. Schon §. 188 ist bemerkt, daß sie eine Nebenform von IV, 7 ist. In wenig veränderter Form erscheint sie in Kâdirî's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XXXIV, 138; Rosen, II, 218). Diese ist jedoch einfacher und würde schon dadurch die auch sonst von mir gewöhnlich angenommene Vermuthung wahrscheinlich machen, daß sie aus derselben Quelle stammt, aus welcher sie auch in das Pantschatantra aufgenommen ward. In letzterm wäre sie alsdann in diese weitläufige, nach der Sitte der Pantschatantrabearbeiter, mit Gelehrsamkeit gespickte Form gebracht. Doch tritt hier eine kleine Bedenklichkeit ein. Im Tûtînâmeh ist nämlich noch eine kurze Erzählung eingeschoben, welche der Damhirsch (in der türkischen Bearbeitung ein Ochs), der hier die Stelle des Schakals vertritt, dem Esel zur Warnung erzählt; die bei Kâdirî erzählt von Dieben, welche bei einem Einbruche Wein finden, sich betrinken und nun anfangen, so zu lärmen, daß der Hausherr aufwacht und sie gefangen nimmt. [1]) Diese Erzählung lehnt sich

[1]) Die in der türkischen Bearbeitung ist ganz verschieden und gewiß

wol unzweifelhaft an die 41. Strophe im Pantschatantra. Es ist aber kaum glaublich, daß der Bearbeiter des Pantschatantra, wenn er sie schon in seiner Quelle gefunden hätte, sie ausgelassen haben würde. Es ist daher wahrscheinlicher, daß diese Fabel in das Pantschatantra aus einer Quelle übergegangen ist, welche diese Einschiebung noch nicht enthielt, daß erst in einer spätern die eingeschobene Erzählung zur Erläuterung jener Strophe hinzugefügt ward und erst diese spätere Darstellung die Grundlage der Fassung im Tûtînâmeh bildet. Natürlich brauchte das aber nur eine spätere Recension desselben indischen Werks zu sein.

Schon oben (§. 188) ist bemerkt, daß sie aus dem Occident stammt. Allein die vorliegende Gestaltung ist speciell indisch. Auf ihr — durch die Darstellung im Tûtînâmeh oder eine treuere, die den indischen Schakal richtiger als Fuchs faßte, vermittelt — ruht „der Fuchs und der singende Esel", von Marner aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, mitgetheilt bei Grimm, RF., CCIX; auch „der singende Wolf", RF., 354, vgl. CXIV; diese Fassung ist auch nach Esthland gedrungen, Grimm, RF., CCLXXXV.

Bezüglich des Verhältnisses der bei Dubois, S. 166, erzählten Fabel, „die fette und die magere Kuh", zu der vorliegenden vgl. §. 166, S. 387.

§. 208. Der Gestrafte erkennt die Richtigkeit des von dem Freunde Gesagten und erzählt die achte Geschichte. Auch diese erscheint in allen mir bekannten sanskritischen Texten. Sie gehört in den Kreis der unvernünftigen Wünsche, der sich bei den verschiedenen Völkern überaus reich und mannichfaltig entwickelt hat. Ob auch dieses Märchen ursprünglich buddhistisch ist, läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Es scheint fast, als ob sich eine Andeutung in Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 444 darauf bezieht; hier heißt es: „Zu einer andern Zeit sagt Buddha,

von dem türkischen Bearbeiter an die Stelle von jener gesetzt. Denn jene ist durch die im Text bemerkte Verbindung mit Pantschatantra, V, d. 41 motivirt.

«daß der Baum dem Zimmermanne, einem Brahmanen, zurief, der ihn niederhauen wollte»; mit dem Worte «Baum» meint er aber den Deva in demſelben." Ueberhaupt ſpielen in den buddhiſtiſchen Schriften die Devas in Bäumen, Felſen und andern Naturgegenſtänden eine viel hervorragendere Rolle als in den brahmaniſchen. Zunächſt ſcheint das vorliegende Märchen mit den vier- und mehrarmigen Abbildungen der indiſchen Gottheiten in einer gewiſſen Verbindung zu ſtehen, auch wol mit der Anſchauung, welche im Brahma Vaivarta Purâṇa adhy. 18 (in Ancient Indian literature illustrative of the Asiatic researches, S. 94) hervortritt, wonach einem durch einen Aufenthalt in Benares der Segen zu Theil wird, ein vierarmig Geſtalteter (caturbhujarûpa) zu werden.

Speciell mit der vorliegenden Erzählung ſteht vielleicht „Badwildin" in „Tauſendundein Tag, Prenzlau, VII, 292, in Verbindung, wo der Holzhauer von einem Rieſen in einem Baume Gold erhält. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 55, Note 1, vergleicht mit unſerer Erzählung: Contes d'un perroquet, S. 148 der engliſchen und 217 der franzöſiſchen Ueberſetzung, beide ſtehen mir nicht zu Gebote. Iken's deutſche hat, ſoviel ich bemerke, nichts Aehnliches; ebenſo wenig Roſen's Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung.

Aus dem Sindabadkreiſe gehört hierher Sindabâd-nâmeh im Asiatic Journal, XXXVI, 16; Sandabar, überſetzt von Sengelmann, 65; Syntipas, von demſelben, 132; Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 154, Note. Hier ſteht die Vervielfachung der Genitalien in ſo naher Verwandtſchaft mit der Verdoppelung der Arme und des Kopfes in unſerm Märchen, daß wir — zumal da die meiſten Erzählungen des Sindabadkreiſes das Präjudiz für ſich haben, aus Indien zu ſtammen (ſ. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiatiques, III, 188 fg.) — ſchwerlich fehl gehen, wenn wir dieſe Faſſung als eine durch cyniſch verbeſſernde Uebertreibung aus der vorliegenden entſtandene betrachten. Neu hinzugetreten iſt zugleich das Moment, daß drei Wünſche erlaubt ſind, und ſelbſt dieſe

Zahl nicht vor Unvernunft ſchützt; im Gegentheil iſt der damit Begnadigte genöthigt, ſie aufzubrauchen, um nur ſeinen frühern Zuſtand wieder zu erlangen. An dieſe Faſſung lehnt ſich zunächſt: Les quatre souhaits de St.-Martin, bei Méon, Fabliaux, IV, 386, und ferner der letzte Theil in Grimm, KM., Nr. 87 (vgl. die andern Formen III, 146; Peter Neu erzählt es dem Hrn. v. Harthauſen als ein chineſiſches in deſſen „Transkaukaſia", I, 336. Es iſt hier ein ethiſches Moment hinzugetreten, durch welches der Anfang des Märchens geſtaltet iſt; nämlich, daß die Wünſche nur bei den Guten heilbringend ſind, bei den Schlechten aber nachtheilig oder wenigſtens unfruchtbar. Hier mag die claſſiſche Sage von Philemon und Baucis (vgl. Grimm, III, 149) von Einfluß geweſen ſein, wie ſich denn überhaupt die Sagen von den wandernden Heiligen weniger an Chriſtus' Wanderungen in Judäa ſchließen, als an die Wanderungen der heidniſchen Götter. Doch gibt es eine hierher gehörige Sage, wo Buddha wandert, die ſich ſowol in China als in Europa findet, unzweifelhaft buddhiſtiſch iſt und wahrſcheinlich durch die buddhiſtiſchen Mongolen — wie ſo viele andere buddhiſtiſche Legenden und Märchen — nach Europa gelangte. Sie iſt ſchon von Grimm, III, 150, verglichen aus einer chineſiſchen Quelle und ward auch von Peter Neu dem Hrn. von Harthauſen als chineſiſch mitgetheilt (ſ. deſſen Transkaukaſia, I, 337; da ſie jedoch dicht vor dem ebenfalls von ihm als chineſiſch mitgetheilten KM., 87 erſcheint, ſo vermuthe ich, daß ſie ihm noch von Deutſchland her bekannt war). Ihre Hauptzüge ſind: „Buddha gibt auf einer ſeiner Wanderungen einer guten Frau den Segen: «daß, was ſie beginne, nicht enden ſolle, bis die Sonne ſinkt». Die gute Frau beginnt nun, Leinen zu meſſen, und dieſes vermehrt ſich unter ihrer Elle fort und fort bis zum Abend. Die böſe Nachbarin erhält auf ihr Andringen denſelben Segen; allein ſie will, ehe ſie Leinen zu meſſen beginnt, den Schweinen einen Eimer Waſſer vorſchütten; der Eimer wird aber nicht leer bis zum Abend, ſodaß die ganze Gegend überſchwemmt wird." Dieſes Märchen iſt auch nach Pommern gedrungen (Lieb-

recht in Pfeiffer, Germania, II, 2, 243, nach Temme, Volkssagen von Pommern, Nr. 127), findet sich in Hessen (Grimm, III, 151) und sonst (Wolff, Deutsche Sagen, Nr. 9). Nahverwandt mit dem Wachsen des Leinens ist ein buddhistisches Märchen, welches Schiefner in der tibetischen Lebensbeschreibung des Sâkyamuni in den Mém. de l'acad. de St.-Pétersb. par divers savans, VI, 271 mittheilt, wo Diebe Zeug aus dem Fenster herausstehlen und dieses ins Unendliche und unzerreißbar fortwächst, sodaß sie unaufhörlich ziehen, ohne zu Ende zu kommen. Eine andere Form dieses Gegensatzes bietet Append. ad Phaedr. (ed. Dressler, VI, 3), an dessen komisch gefaßte Seite sich Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 156, schließt.

Auch der Anfang von Grimm, KM., 87, erscheint fast vollständig identisch in Indien (Polier, Mythologie des Indes, II, 66—70), wie ebenfalls schon von Grimm, III, 149, bemerkt ist. Auch diese Form wird durch buddhistische Mongolen nach Europa gebracht sein. Daran schließt sich: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 271, schöner in Tausendundeine Nacht, IV, 28. 29 (Weil); vgl. dazu auch Somadeva, Märchensammlung, Uebersetzung von Brockhaus, 126.

Eine besondere Form ist, wo der Mann von den ihm verwilligten drei Wünschen einen an seine Frau abtritt und dadurch die Nachtheile herbeigeführt werden. Sie erscheint in den Poésies de Marie de France par Roquefort, II, 140, und Le Grand d'Aussy, 1781, IV, 227; daran schließt sich die Fassung bei Grimm, KM., III, 146; vgl. auch von der Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. XXXVII.

Eine spitzfindige Form ist die, wo ein Wunsch einem Neidischen freigestellt wird, unter der Bedingung, daß einem andern das Doppelte zu Theil werde; er vollzieht ihn zu seinem Nachtheil, damit er einem andern noch mehr schade; er wünscht, ein Auge zu verlieren, damit der andere um beide komme; Le Grand d'Aussy, 1779, II, 235; vgl. oben §. 112, 7.

Eine letzte Form ist noch, wo durch Undankbarkeit oder Unersättlichkeit das Resultat der Wünsche aufgehoben und der frühere

Zustand zurückgeführt wird; dahin gehört Le Grand d'Aussy, 1779, I, 3; Grimm, KM., Nr. 19 (vgl. III, 28, und Liebrecht, in Pfeiffer's Germania, II, 2, 240), und vielleicht die Geschichte des Abunadar in Tausendundein Tag, Prenzlau, IX, 84 fg.

Der Nachtheil der durch Wünsche erlangten Gaben an und für sich ist in dem von M. Hartmann aus der Bretagne mitgetheilten Märchen: „die Gaben der Korigans" (in Westermann, Illustrirte Monatshefte, 1857, März, S. 599 fg.), schön veranschaulicht.

Eine gute Anwendung von drei verwilligten Wünschen wird Gesta Romanorum, bei Gräße, II, 168, gemacht und dadurch von einem das Leben seines Vaters und das eigene gerettet. Diese Fassung erinnert sehr an den Fuchs und den Wolf, Aesop. Cor. 232 und S. 379. Vieles andere noch s. bei Keller, Romans des Sept Sages, CLXXXI; Dyocletian, Einleitung, 54; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 55, 1; 115, 5; vgl. auch Grimm, Deutsche Mythologie, XXXVII; endlich Lafontaine, VII, 6.

§. 209. Der Gestrafte erkennt, daß überhaupt das Projectemachen nur dazu führt, sich lächerlich zu machen und erzählte die neunte Geschichte. Diese gehört zu dem älteste erreichbaren Bestand dieses Buchs; denn sie findet sich, wie schon bemerkt, auch in dem südlichen (Dubois') Pantschatantra, S. 208, und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, II, 3; Knatchbull, S. 269; Symeon Seth, 77; Johann von Capua, k., 4; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, R., II; spanische Uebersetzung, XLV, a.; Doni, 67; Anvár-i-Suhaili, 409; Cabinet des fées, XVIII, 36; Iyar-i-Danish, übersetzt in Asiatic Miscell. by Chambers and Jones. Kalkutta 1787, S. 69; Baldo, fab. XVI bei Edélestand du Méril, S. 239; endlich im Hitopadesa, IV, 8 (M. Müller's Uebersetzung, 159); doch fehlt sie hier in der persischen Uebersetzung (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 251).

Die sanskritischen Darstellungen des Pantschatantra stimmen ganz in den Thatsachen überein und auch die arabische Bearbeitung weicht fast gar nicht ab, sodaß wir hier die älteste Form

dieſer ſchönen Erzählung wol unverändert vor uns haben. Die arabiſche Faſſung hat nur ſtatt „Reis", welches aber, als Hauptnahrungsmittel der Inder, wol ſicher in dem Originale ſtand, „Butter und Honig", und am Schluſſe denkt er nicht ſeine Frau, ſondern ſeinen Jungen zu ſtrafen, wol ebenfalls eine Verbeſſerung des hierin etwas plumpen Originals. Stärker ſchon weicht die ſüdliche (Dubois') Darſtellung ab; minder bedeutend iſt, daß der Name Somavarman nicht dem projectirten Sohne, ſondern dem projectirenden Vater ſelbſt angehört; eine bedeutendere, zwar augenſcheinlich — weil übertreibend — ſpätere, aber ſehr ſchöne Abweichung iſt, daß er drei Gefäße, eins mit Milch, eins mit Butter und eins mit Mehl von einer Almoſenſpende nach Hauſe trägt, ſie unterwegs vor ſich hinſtellt und nun ſeine, übrigens weſentlich mit jenen gleichlautenden, Projecte ausheckt. Am ſtärkſten weicht der Hitopadeſa ab. Hier ſchläft der Projectenmacher zufällig in einem Töpferladen, heckt andere Projecte aus, zertritt dann in ſeinem Eifer den Gerſtentopf, auf welchen ſie gebaut ſind, und zerſchlägt auch noch mehrere andere Töpfe. An dieſe Form — welche im Hitopadeſa wol dem andern daſelbſt benutzten Werke entlehnt iſt, nicht dem Pantſchatantra — ſchließt ſich, um dies ſogleich zu bemerken, die Darſtellung in Tauſendundeine Nacht, I, 540 (Weil), wo der Projectenmacher ſeine große Zukunft auf einen Korb mit Glaswaaren baut und, wie er in ſeinen Projecten ſo weit gekommen iſt, daß er ſeiner Frau ſeine Wuth zeigen will, mit dem Fuße auf den Boden ſtampft und ſeine Glaswaaren zerbricht.

Die lateiniſche Ueberſetzung von Johann von Capua iſt auch hier (vgl. §. 201) etwas ausführlicher als der Text bei Silv. de Sacy und die griechiſche, und ſtimmt ebenfalls in dieſen Ausführungen weſentlich mit dem Anvár-i-Suhailí überein, ſodaß man ſieht, daß ſie auch hier auf einem vollſtändigern Texte ruht. Baldo hat auf eigene Hand „Oel" ſtatt des „Honigs" im Arabiſchen.

Dieſe ſchöne Fabel hat ſich weit verbreitet und viele Nachahmungen gefunden. So erſcheint ſie zunächſt nochmals in Tauſendundeine Nacht, III, 910 (Weil), hier nach dem Kalilah und

Dimnah, aber mit „Schmalz" ſtatt „Honig". Ferner im Conde Lucanor, XXIX (Puibusque, VII), wo ſie ſchon, wie bei Lafontaine, auf ein Mädchen übertragen iſt, welche zu Markte geht und ein Gefäß mit Honig auf dem Kopfe trägt, dann vor Freude über ihre Projecte den Topf vom Kopfe fallen läßt; etwas verwandt iſt die im türkiſchen Tûtînâmeh ſtatt der bei Kâdirî in die in §. 207 beſprochene eingeſchobene Geſchichte, Roſen, II, 220; vgl. auch Nikol. Pergaminus, Dial. creat., 100: Athenaeum français, 1853, S. 1107; Liebrecht zu Dunlop, S. 502; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 55, 3; Lancereau zu Hitopadeſa, 239; Robert, Fables inédites, II, 89. 90. Aus der Literatur ging ſie ins Volk über, erzeugte das KM. bei Grimm, Nr. 164, und trug auch zur Bildung von Nr. 168 weſentlich bei; vgl. Grimm, III, 244.

§. 210. Der Freund bemerkt, daß, wer ſich nur von Leidenſchaften regieren laſſe, in Unglück gerathe, und erzählt zum Beleg die zehnte Fabel, „des Affen Rache". Sie erſcheint in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten. Sie ruht, wie ſo viele andere, auf einer buddhiſtiſchen Quelle und zwar auf einem Dſchâtaka, welches Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 286 erzählt. Es lautet folgendermaßen:

„Der Buddha war in einer ſeiner frühern Exiſtenzen ein Affe. Da übte er folgenden liſtigen Streich, durch welchen er ſich und ſeinen 80000 Gefährten Waſſer aus einem See verſchaffte, in welchem ein böſer Râkſchaſa hauſte. Er ließ ſie nämlich durch vollſtändig ausgehöhlte Rohre trinken. Zum Andenken an dieſe Begebenheit wächſt das Rohr einen Kalpa (große Weltperiode) hindurch in der Nähe dieſes Sees ohne Knoten." Dies iſt einer der Haupttheile der Erzählung im Pantſchatantra, an welchen die übrigen wol ſelbſtändig hinzugefügt ſind; jedoch wol auch nicht ohne Einfluß der buddhiſtiſchen Literatur. Es wird nämlich auch aus einem andern Dſchâtaka, in welchem der Buddha ein Affe war, ein liſtiger Streich von ihm erzählt, der, wenn auch nicht in den einzelnen Thatſachen, doch in der Anlage des Ganzen, mit dem erſten Theile der Pantſchatantraerzählung eine gewiſſe Aehn-

lichkeit hat. Er wird bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 113, 7, mitgetheilt und lautet folgendermaßen:

„Der Buddha war Affenkönig, herrschte über 80000 Affen und lebte im Walde von Himala in der Nähe eines Dorfes, in welchem sich ein fruchtbeladener Timberybaum befand. Die Affen wollten den Baum plündern. Ihr König aber verbot es, da er erfuhr, daß das Dorf bewohnt sei. Trotzdem gingen sie in der Nacht hin und waren mit Essen beschäftigt, als ein Bauer es merkte und alles alarmirte. Der Baum ward nun von Leuten, die mit Stöcken bewaffnet waren, umringt; diese warteten auf den Tag, um alle Affen zu tödten. Der Affenkönig erfuhr es aber, zündete das Haus einer alten Frau im Dorfe an; alle eilten dahin und die Affen entkamen glücklich." Man sieht, der Affenkönig warnt auch hier, aber vergebens. Der übrige Verlauf ist aber verschieden.

Die in unserer Fabel erscheinende, auf der Autorität des großen indischen Thierarztes Sâlivâhana beruhende Benutzung des Affenfleisches erinnert entfernt an die äsopische Fabel Fur. 262, Cor. 153; doch ist die Differenz so groß, daß an einen Einfluß derselben auf die Gestaltung der indischen nicht zu denken ist. Hier räth eine Ziege dem Esel, sich epileptisch zu stellen, damit er nicht arbeiten müsse. Die Aerzte empfehlen darauf als Heilmittel gegen Epilepsie — gemäß einer im Occident zur classischen Zeit verbreiteten Ansicht (s. Fur. zu Aesop. 262) — Ziegenlunge, und die unglückliche Beratherin, die Ziege, wird nun selbst geschlachtet. Diese Fabel selbst ist aufs innigste verwandt mit der in Tausendundeine Nacht, I, 7 (Weil), I, 27 (Breslau), wo ebenfalls ein Esel, aber hier als Berather, erscheint; dieser räth einem Stiere, um nicht arbeiten zu müssen, sich störrig und krank zu stellen; infolge davon wird aber der Esel selbst an den Pflug gespannt und gequält. Um sich nun von dieser Plage zu befreien, sagt der Esel dem Stiere, „er möge aufhören, sich krank zu stellen, denn er habe gehört, daß er sonst geschlachtet werden würde". Ich gestehe, daß ich zweifelhaft bin, welcher von diesen beiden Formen die Priorität zuzusprechen sei. Die äsopische Fabel trägt gar

nicht den Charakter einer echt äsopischen oder auch nur in dessen Geiste gedichteten; sie ist von Nevelet aus einem vaticanischen Codex edirt, und diese Sammlung trägt das Gepräge einer sehr späten Entstehung. Sie scheint bei weitem eher eine übertreibende Form der orientalischen Fassung, als diese eine geschwächte von jener. Darin, daß dem — in den occidentalischen Fabeln stets als dummes Thier auftretenden — Esel die für ihn ganz unpassende Rolle eines Berathers abgenommen ist, liegt eine Verbesserung, wie sie ebenfalls in spätern Formen sich gewöhnlich zeigt. Daß die Benutzung der Ziegenlunge als Heilmittel auf ursprünglich occidentalischen Anschauungen beruht, stempelt noch nicht die ganze Fabel zu einer ursprünglich occidentalischen. Sobald der occidentalische Bearbeiter sie so weit übertreiben wollte, daß das rathende Thier seinen Rath mit dem Tode büßen sollte (worauf vielleicht die zweite Rede des Esels führte, in welcher er dem Stiere angst macht, daß er geschlachtet werden würde), gab diese Anschauung die schönste Veranlassung zur weitern Umgestaltung und zur übrigens so ganz unpassenden Substitution der Ziege für das rathende Thier. Man sieht, ich neige mich dazu, der orientalischen Form die Priorität zuzuerkennen, doch wage ich keine absolute Entscheidung. Beiläufig bemerke ich, daß diese Fabel an der angeführten Stelle in Tausendundeine Nacht als Einleitung zu einem der fast am weitest-verbreiteten, ursprünglich buddhistischen Märchen dient; ich werde über dieses in einer andern Abtheilung dieser Untersuchungen ausführlich handeln.

Das Pantschatantramärchen ist in etwas veränderter Gestalt in die Einleitung des Sindibâd-nâmeh übergegangen (Asiatic Journal, XXXV, 179. 180). Hier lautet es etwa so: „Der Affenkönig sieht, wie ein Bock stets eine Frau stößt; er will sich einmischen und dem Dinge ein Ende machen; seine Generale wollen dies aber nicht zugeben. Darüber dankt er ab und verläßt das Gebiet. Im Laufe der Zeit treibt es der Bock zu arg. Die Frau wirft ihm einen Feuerbrand in die Wolle; diese entzündet sich; er läuft in die Elefantenställe; die Elefanten werden verwundet; die Aerzte empfehlen Affenfett als Heilmittel, und die Affen, welche

ihres Königs Rath nicht folgen wollten, werden nun — wie im Sanskrit — ihres Fettes wegen gefangen und getödtet." Daß dieses bei Gestaltung eines Zusatzes im Anvár-i-Suhaili vielleicht von Einfluß war, ist schon §. 148 bemerkt.

Da eine Form unsers Märchens auch in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, I, 130) erscheint, so dürfen wir daraus folgern, daß es auch in den persischen Bearbeitungen stand und daraus in das Sindibâd-nâmeh gekommen ist. Die letzte Quelle desselben wird natürlich dieselbe gewesen sein, aus der es auch in das Pantschatantra gelangte. In der türkischen Bearbeitung ist es sehr stark verändert; es ist nur von einem Affen die Rede, der wider den Rath eines andern mit dem Sohne eines Schloßvogts Schach spielt, sich dabei einmal mit ihm überwirft, ihn kratzt und beißt und getödtet wird, weil sein Blut das einzige Mittel sei, jene Wunden zu heilen. Steht mit der Form im Pantschatantra und Sindibâd-nâmeh das persisch-indische Sprichwort in Verbindung, welches Wilson, Hindu theatre, I, 84 und II, 380 (2. Aufl.) erwähnt: „Das Unglück des Stalls komme auf des Affen Kopf!"?

§. 211. Der Freund bittet den Gestraften, ihn zu entlassen. Dieser macht ihm über diese unfreundschaftliche Forderung Vorwürfe; jener aber antwortet, er könne ihm ja doch nicht helfen und fürchte für sich selbst; als Gleichniß erzählt er das elfte Märchen. Dieses paßt aber wie eine Faust auf ein Auge. Denn es gehört in den Kreis derer, wo sich die Starken vor den Schwachen fürchten. Es findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten und die Darstellungen sind in den Thatsachen identisch.

Eine andere Form dieses Märchens findet sich im Sindabadkreise, Sindibâd-nâmeh im Asiatic Journal, XXXVI, 14; Sandabar, übersetzt von Sengelmann, S. 55; Syntipas, ebend., 123. Das Märchenhafte ist hier theilweise weggelassen, an die Stelle desselben aber die höchste Unwahrscheinlichkeit getreten. Wieweit hier die außerindischen Bearbeiter umgestaltet haben, läßt sich nicht entscheiden; auf jeden Fall läßt sich die Form noch als wesentlich identisch mit der im Pantschatantra erkennen. Danach dürfen wir

mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es im sanskritischen Original des Sindabad stand und wol von da erst in das Pantschatantra gelangte.

Im Sandabar (55) erscheint, statt des Râkschasa im Pantschatantra, ein Löwe, der gekommen ist, um ein Thier einer Karavane zu stehlen, aber abwarten will, bis alle schlafen. Der Räuber, welcher in derselben Absicht kommt, setzt sich in der Dunkelheit auf den Löwen. Dieser geräth darüber in Furcht und entflieht. Der Räuber erkennt seinen Irrthum und rettet sich, wie im Pantschatantra, auf einen Baum. Der Löwe flüchtet weiter und begegnet einem Affen. Dieser sagt ihm, er solle mit ihm umkehren, es sei ein Mensch, vor dem er flüchte und er könne ihn tödten. Der Affe steigt nun auf den Baum; der Mann aber hatte sich verborgen und packt ihn an seine Geschlechtstheile, sodaß er vor Schmerz schreit, worauf der Löwe von neuem in Angst geräth und entflieht." Syntipas, 123, stimmt im wesentlichen überein, erinnert jedoch noch viel stärker an das Pantschatantra. Als der Räuber den Löwen bestiegen hat, sagt dieser: „Das ist wahrhaftig der Dämon, den sie den Hüter der Nacht nennen" (vgl. „Dämmerung" im Pantschatantra), und ebenso sagt er dem Affen: „Der sogenannte Hüter der Nacht hat mich überwältigt". Der Affe stirbt hier und auch im Sindibâd-nâmeh „vor Schmerz". Das Wort „Hüter" sieht fast so aus, als ob es eine etymologische Uebersetzung von Râkshasa wäre (vom sanskrit. Verbum raksh, „hüten"). Daraus würde dann mit einiger Wahrscheinlichkeit folgen, daß im sanskritischen Original noch nicht ein Löwe an die Stelle des Râkshasa getreten war.

Der hier den Löwen zurückführende Affe ist der Ring, wodurch sich die beiden oben gegebenen Darstellungen aufs engste mit der Çukasaptati verbinden und zeigen, daß deren 41., 42. und 43. Erzählung nur — trotz der starken Verschiedenheiten — eine Nebenform derselben ist. Die Erzählung lautet hier folgendermaßen:

„In einem Dorfe Deüla (wol sanskritisch Devala) hat ein Kshatriyâ eine zänkische Frau. Einst wurde diese zornig, nahm

ihre beiden Kinder und ging, um zu ihrem Vater zurückzukehren. Unterwegs kamen sie in einen Wald, wo ein Tiger auf sie zusprang. Schnell gefaßt, ruft sie ihren Kindern zu: «Früher habt ihr miteinander gestritten und behauptet, daß jedes von euch allein einen Tiger zerreißen und fressen könne. Jetzt theilt euch diesen und eßt ihn zusammen; später wird sich wol noch einer finden». Der Tiger, als er dies hört, glaubt, es sei der Dämon, welcher Tigerfresserin (sanskrit. vyâghramârî) genannt wird, und wirft sich in die Flucht. Ein Schakal, welcher den Tiger fliehen sieht, lacht ihn aus und sagt: «Diese Tigerfresserin fürchtet sich schon selbst vor meinem Namen nur; wenn du sie daher wieder siehst, so gedenke meines Namens!» Der Tiger sagt: «Wenn das sich so verhält, so bleibe bei mir!» Der Schakal sprach: «Wenn dir das lieb ist, so trage mich an deinen Hals gebunden und gehe schnell!» Der Tiger that so, und zufällig begegnen sie jener Vyâghramârî von neuem. Als diese sie sah, meinte sie (so hat Galanos, nicht, was eigentlich zu erwarten, „stellte sie sich, als ob sie meinte"), daß der Schakal den Tiger gebracht hätte, und sprach, Schrecken und Furcht einjagend: „Du schlechter Schakal! du hast versprochen, mir drei Tiger zuzuführen und bringst jetzt nur einen. Du sollst aber sehen, wie du von mir loskommst!» Bei diesen Worten lief sie mit Heftigkeit auf den Tiger los. Dieser flüchtet eilig, mit dem Schakal am Halse, davon. Auf der Flucht lacht und weint der Schakal, und gibt den Grund dieser entgegengesetzten Gemüthsbewegungen an; dadurch tritt diese Erzählung in den Kreis der 22. und 24. Erzählung der Vetâlapancavinçati in der Vrdschabearbeitung (22. der tamulischen).

Diese Form kehrt, im einzelnen verändert, aber im ganzen wesentlich identisch in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 136) wieder; die Frau befreit sich theils durch List (die an Pantschatantra, I, 8 erinnert), theils dadurch, daß sie dem Tiger Angst vor ihrer Schwester einjagt, die eine Hexe wäre. Dann kommt der Tiger mit dem Fuchs zurück; die Frau erklärt aber diesen für ihre Schwester, die sich so verwandelt habe; darauf flieht der Tiger so eilig, daß der hier an sein Bein gebundene

Fuchs, am Boden ſchleifend, umkommt." Bei Kâdirî iſt nur der Anfang dieſes Märchens aufgenommen (XX, Iken S. 87), wahrſcheinlich weil eine ganz nahverwandte Form ſchon erzählt war. Es wird nur die Liſt erzählt, durch welche ſich die Frau befreit. In beiden Darſtellungen kehrt die Frau, nachdem ſie ſich gerettet, zu ihrem Manne zurück. An dieſe kurze Form ſchließt ſich Anvár-i-Suhaili, 425, Cabinet des fées, XVIII, 49, wo aber die Frau zerriſſen wird.

Eine ganz nahverwandte Form bietet Kadirî, XIV, 67, die türkiſche Bearbeitung, Roſen, II, 122; ſie nähert ſich der Darſtellung im Pantſchatantra darin mehr als die eben erwähnte der Çukasaptati, daß, wie dort, der Affe ſtatt des Schakals in der Çukasaptati erſcheint. Die Stelle des Räubers im Pantſchatantra, der Frau in der Çukasaptati, vertritt hier bei Kâdirî ein Siahgouſh (ſ. §. 112, 6), in der türkiſchen Bearbeitung ein Fuchs. „Dieſer hat ſich in der Wohnung eines Löwen eingeniſtet (vgl. Pantſchatantra, IV, 2). Der Löwe kommt zurück, der Affe meldet ihm, was mit ſeiner Höhle vorgegangen. Der Löwe glaubt aber, es könne kein Siahgouſh ſein, der würde das nicht wagen; es müſſe ein ſtärkeres Thier ſein. Wie ſie hinkommen, erſchreckt der Siahgouſh den Löwen faſt völlig auf dieſelbe Weiſe, wie die Frau in der Çukasaptati den Tiger; er läßt ſeine Kinder ſchreien: ſie wollten Löwenfleiſch; der Löwe flieht; der Affe holt ihn zurück; da ſagt der Siahgouſh: «der Affe, ſein Freund, habe ihm zugeſchworen, durch Liſt den Löwen ihm zuzuführen». Nun wird der Löwe auf den Affen wüthend und zerreißt ihn."

Faſt völlig identiſch mit dieſer Form iſt die ſchon §. 68 erwähnte, im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra erſcheinende, und es wird dadurch gewiß, daß auch dieſe Nebenform aus dem Sanskrit entlehnt iſt.

Die Darſtellung im ſüdlichen (Dubois, S. 99) Pantſchatantra lautet etwa folgendermaßen: „Ein Bock kommt in eine Höhle und ſieht da einen Löwen. Da ihm Flucht nur Gefahr bringen würde, ſo faßt er ſich ein Herz und geht auf den Löwen los. Der Löwe wird insbeſondere durch den langen Bart des

Bocks außer Faſſung gebracht und fragt ihn, wer er ſei? Dieſer antwortet: «Er ſei ein Verehrer des Siva und habe das Gelübde gethan, ſeinen Bart ſo lange wachſen zu laſſen, bis er zu Ehren des Gottes 101 Tiger, 25 Elefanten und 10 Löwen gefreſſen habe. Jene habe er ſchon gefreſſen; jetzt ſuche er die Löwen». Der Löwe geräth dadurch in Angſt und flüchtet. Auf ſeiner Flucht begegnet er einem Fuchs; dieſer fragt ihn: «warum er ſo fliehe?» Der Löwe erzählt es ihm und beſchreibt ihm das Thier. Der Fuchs erkennt ſogleich den Bock, lacht ihn aus und ſagt es ihm; dann bewegt er ihn, mit ihm zurückzukehren. Als der Bock beide zurückkommen ſieht, merkt er ſogleich, daß ihm der Fuchs dieſen Streich geſpielt, aber ohne die Geiſtesgegenwart zu verlieren, geht er auf ſie los und ſagt zum Fuchs: «Führſt du ſo meine Befehle aus? Ich hatte dich weggeſchickt, mir 10 Löwen zu bringen, und du bringſt mir nur einen? Du ſollſt deine Strafe erhalten!» Kaum hat dies der Löwe gehört, ſo bildet er ſich ein, der Fuchs habe ihn verrathen wollen, und flieht von neuem."

Zunächſt iſt hier zu bemerken, daß Malcolm, Sketches of Persia (London 1828), II, 89. 90, dieſe Fabel faſt genau ebenſo erzählt und bemerkt, daß ſie aus dem Pantſchatantra ſei. Da Malcolm gerade vorwaltend im ſüdlichen Indien zubrachte, ſo iſt wol anzunehmen, daß er ſie aus einer der dekhaniſchen Ueberſetzungen des Pantſchatantra kennen lernte, aus welcher ſie auch Dubois hat, nicht aber daraus zu vermuthen, daß ſie ſich auch in einem ſanskritiſchen Pantſchatantra befunden habe.

Ferner ſehen wir aus Malcolm, a. a. O., 88, daß auch dieſe Form der Fabel nach Perſien überging. Hier iſt ſie mit der perſiſchen Form des weitverbreiteten Märchens verbunden, welches in Deutſchland „der Rieſe und der Schneider" und „das tapfere Schneiderlein", in England „Jack the giant-killer" heißt und über deſſen Vorkommen man Grimm, III, 29 fg., und Cavallius, Schwediſche Volksſagen und Märchen, von Oberleitner, S. 383, vergleiche. „Amin, welcher hier die Rolle des Schneiders ſpielt, glaubt den Ghul, welcher hier der Rieſe, ſich ſchon vom Halſe geſchafft zu haben, als er ihn in Begleitung eines Fuchſes

zurückkehren ſieht. Er vermuthet ſogleich, daß der ſchlaue Fuchs den Ghul enttäuſcht haben werde, aber ſeine Geiſtesgegenwart verläßt ihn nicht; er ſchießt den Fuchs mit einer Flinte, welche er in des Ghuls Höhle gefunden hat, nieder und ruft ihm zu: «Nimm das dafür, daß du meine Befehle nicht ausgeführt! Dies Vieh», fährt er dann fort, «verſprach, mir ſieben Ghuls zu bringen, damit ich ſie in Feſſeln legen und nach Iſpahan führen könnte, und jetzt bringt er nur dich, der du ſchon mein Sklave biſt». Mit dieſen Worten ging er auf den Ghul los; der hatte ſich aber ſchon voller Angſt auf die Flucht gemacht."

In den übrigen Formen des Märchens vom tölpiſchen Rieſen und ſchlauen Schwächling findet ſich dieſer Zuſatz nicht, wol aber iſt er in ein anderes Märchen gedrungen, nämlich in Grimm's KM., Nr. 36, wo ſich Bär und Fuchs vor der Ziege in der Höhle fürchten; der Bär iſt an die Stelle des Löwen getreten, da er bekanntlich nach deutſcher Anſchauung der König der Thiere iſt. Ueber das — urſprünglich indiſche — Märchen ſelbſt ſ. in einer andern Abtheilung dieſer Unterſuchungen.

Auffallend nahe der Faſſung im Pantſchatantra ſteht das zu dieſer Märchengruppe gehörige litauiſche bei Schleicher, Litauiſche Märchen u. ſ. w., S. 6: „Das alte Pferd ſetzt den Bären dadurch in Angſt, daß es ſagt, «wenn es mit ſeinen Zehen über Steine ſtreiche, ſo komme Feuer heraus». Der Bär flüchtet und erzählt dies einem Wolfe, dieſer will das furchtbare Thier ſehen und beide kehren, wie in den übrigen orientaliſchen Darſtellungen, zurück. Der Bär hebt den Wolf in die Höhe, damit er das Pferd ſehen könne, dabei drückt er ihn ſo ſehr, daß der Wolf das Geſicht verzog. Da ſagte der Bär: «O du Kröte! haſt ihn noch nicht geſehen und verziehſt ſchon das Geſicht! und ſchleuderte ihn auf die Erde, daß er mitten entzwei barſt."

Die litauiſchen Märchen ſchließen ſich an die ruſſiſchen; dieſe an die mongoliſchen. Gab es eine mongoliſche Bearbeitung des Pantſchatantra (vgl. Bulletin historico-philologique de l'Académie de St.-Pétersbourg, 1857, 2/16. September = Mé-

langes asiatiques, III, 200 fg.)? Iſt dies ein Anklang an deren Faſſung?

Verwandt mit der Form im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra iſt die §. 87 erwähnte Fabel der berliner Handſchrift des Pantſchatantra, welche im vierten Nachtrag zum erſten Buche mitgetheilt iſt. Doch iſt hier die Veränderung eingetreten, daß der Bock, nachdem er den Löwen zuerſt erſchreckt, ſpäter als ſchwach von ihm erkannt wird. Sehr verwandt iſt Extravag. 15 bei Robert, Fables inédites, I, 6.

Ueberſehen wir alle hier zuſammengeſtellte Erzählungen, ſo werden wir kaum umhin können, die elfte Erzählung des Pantſchatantra, von welcher wir ausgingen, als treueſten Spiegel der älteſterreichbaren Form zu betrachten, die übrigen aber als Nebenformen oder Umwandlungen.

Bezüglich einzelner Züge in dieſer vgl. man zu dem Râkſhaſa als Freier z. B. Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 91. 93; Çukasaptati, 45. 46; bezüglich des Beißens in den Schwanz Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 57, wo die Frau dem Diener in ziemlich ähnlicher Situation die Zunge abbeißt.

Vgl. noch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 113; Keller, Li Romans des Sept Sages, CLXXX.

§. 212. Der Freund wirft dem Geſtraften nochmals ſeine Unklugheit vor. Dieſer antwortet: „Klugheit und Unklugheit ſei beides nichts; nur das Schickſal herrſche". Als Beleg erzählt er die vortreffliche zwölfte Geſchichte. Auch dieſe haben alle mir bekannten ſanskritiſchen Texte, natürlich jedoch auch nur dieſe (§. 199). Dagegen findet ſie ſich auch in der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh, Roſen, II, 228, faſt kaum verändert. Sie wird alſo aus deren letzter Quelle auch in das Pantſchatantra gekommen ſein. Sie ſchließt ſich an eine ceyloneſiſche und ſüdindiſche Legende. Die erſtere ſteht in engſter Verbindung mit dem märchenhaften Löwenenkel Vidſchaya, welcher, nach den buddhiſtiſchen Berichten, die erſte indiſche Colonie nach Ceylon führte; dadurch gibt ſie ſich kund als aus buddhiſtiſcher Quelle ſtammend. Der buddhiſtiſchen

Sage gemäß hatte die schöne Yakshajungfrau Kuvenî drei Brüste, von denen aber, einer Prophezeihung gemäß, die eine verschwand, als sie den ihr bestimmten Gemahl Vidschaya erblickte; Davy's Account of the interior of Ceylon, London 1821, S. 294. Wesentlich dieselbe Sage erscheint in Südindien, jedoch in Verbindung mit Siva; allein da es bekannt ist, daß sich Reste des Buddhismus vorwaltend in den Sivacultus gerettet haben und daß jener gerade in Südindien vor seiner gewaltsamen Vertreibung aus Indien sehr verbreitet war (vgl. eine gerade auf seine Herrschaft im Pândyareiche bezügliche Sage bei Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 111 fg. und 181), so dürfen wir sie nach Analogie der vorigen ebenfalls für eine ursprünglich buddhistische nehmen. Ihr gemäß hatte die aus der Opferflamme geborene Tochter eines Pândyakönigs, welche die incarnirte Devî war, drei Brüste, deren eine, ebenfalls einer Prophezeihung gemäß, verschwand, als der ihr bestimmte Gemahl Siva, in der Gestalt des Sundareśvara, der Schutzgottheit von Madhura, der Hauptstadt des Pândyareiches, sie zu seiner Gattin wählte (W. Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 58. 59; Wilson, Transactions of the Roy. As. Soc., I, 200). Diese Legende — der wir wahrscheinlich einst noch in vollständigerer Gestalt in einer buddhistischen Schrift begegnen werden — ist hier spöttisch — vielleicht von einem Feinde des Buddhismus — in eine komisch-wunderbare Heilung einer dritten Brust verwandelt und zugleich mit zwei andern Wundercuren verbunden, deren eine ebenso humoristisch ist. Die türkische Bearbeitung des Tûtînâmeh, II, 228, hat nur die Heilung des Blinden, der seine Frau dann durchprügelt und der Polizei übergibt; es wäre wichtig, zu wissen, ob dieses die ältere Form ist, oder eine ungeschickte Umwandlung des türkischen Bearbeiters. Ich vermuthe das letztere und zwar wegen folgenden Umstandes: Derselbe Sthala-Purâṇa (gewissermaßen: Kirchenchronik), aus welchem W. Taylor die Legende über die dreibrüstige Prinzessin mitgetheilt hat, hat auch eine Legende über die wunderbare Heilung eines buckeligen Fürsten, und ich kann mich kaum der Vermuthung enthalten, daß, wie ohne Zweifel die

Pantſchatantraerzählung von der dreibrüſtigen Prinzeſſin aus jener Legende ſtammt, ſo auch die damit verbundene Heilung des Buckeligen aus dieſer. Iſt dieſe Annahme richtig, dann gehört auch die Heilung des Buckeligen zu der älteſten Form unſerer Erzählung. Da das Werk von Taylor weder ſehr bekannt noch leicht zugänglich iſt, ſo erlaube ich mir, die Hauptzüge dieſer Legende hier mitzutheilen. Sie findet ſich in W. Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 111 fg. „Ein König von Madhura war buckelig und hatte ſich der buddhiſtiſchen Religion (dieſe iſt urſprünglich gemeint, nicht die der Dſchainas, obgleich der Text dieſe nennt, vgl. I, 181) zugewendet. Darüber waren die Brahmanen in großem Leid. Doch die Königin und der Miniſter waren brahmaniſch geſinnt. Als ſie einſt verſtohlen einen ſivaitiſchen Tempel beſuchten, wurde ihnen mitgetheilt, daß ein wunderbarer Brahmane, welcher ſchon in ſeinem dritten Jahre eine außerordentliche Geiſtesentwickelung gezeigt, davon geſprochen habe, daß er nach Madhura kommen werde. Sie ſandten ihm nun heimlich einen Brief und luden ihn nach Madhura ein. Als der Brahmane dieſer Einladung folgen will, ſuchen ihn ſeine Verwandten und Freunde zurückzuhalten, indem ſie ihm die Gefahren vorſtellten, welche ihn unter der feindlichen Sekte bedrohen würden. Doch er läßt ſich nicht zurückhalten, ſondern geht nach Madhura und ſtößt, noch ehe er in die Stadt einzieht, in die Siegestrompete. In Madhura wohnt er im Hauſe eines Brahmanen. Die Buddhiſten ſchicken eine Flamme, um ihn zu vernichten, aber vergebens; ſie legen in dem Hauſe, wo er wohnt, Feuer an, er aber ſpricht: «Das Feuer gehe und ergreife den König, welcher dieſe Böſewichter beſchützt!» Infolge dieſes Fluches wurde der König von einem Fieber ergriffen, für welches er vergebens Linderung ſuchte. Seine Frau und der Miniſter benutzen dieſe Gelegenheit, ihm den wunderbaren Brahmanen zu empfehlen. Der König aber will nicht wegen der Verſchiedenheit der Religion; endlich gibt er jedoch nach. Da treten die Buddhiſten dazwiſchen, und da ſie den König nicht abzuhalten vermögen, eine Heilung zu ſuchen, ſo ſchlagen ſie vor, «ſie wollten verſuchen, den König auf der

einen Seite seines Körpers zu heilen, der Sivait sollte es auf der andern probiren». Die Buddhisten thaten alles Mögliche, aber der König ward nur kränker davon. Nun kam der Sivait, reibt den König mit heiliger Asche und heilt nicht blos die ihm zugewiesene Seite, sondern auf des Königs Bitte auch die andere; zugleich verschwand des Königs Buckel, und während er früher der buckelige Pandion genannt war, hieß er von da an der schöne. Er trat nun zum Sivacult über und ward ein Heiliger. Der Kampf mit den Buddhisten ist aber noch nicht zu Ende; es folgen noch Gottesurtheile; aber als diese gegen die Buddhisten ausfallen und sie infolge davon aufgefordert werden, zum Sivaismus überzutreten, stürzen sich die 8000 gelehrten Buddhisten, welche mit dem einen Sivaiten gekämpft hatten, mit hartnäckigem Vorurtheil, wie es in der Darstellung heißt, selbst auf die Pfähle und spießen sich daran auf."

In einer von Schiefner mir brieflich mitgetheilten buddhistischen Legende kommt ein hübscher Jüngling vor, dessen Rücken durch eine Krankheit krumm ist, aber bei dem Eintritte Buddha's in sein älterliches Haus wieder geheilt wird. In einer andern kommt ein buckeliges Weib vor, welches von Zimmerleuten angeführt wird, die ihr den Buckel gerade zu machen versprochen hatten. Man sieht, die Heilung oder Nichtheilung von Buckeligen kommt in den buddhistischen Legenden häufig genug vor, um mit der ihnen ebenfalls entlehnten von der dreibrüstigen Prinzessin zu der vorliegenden humoristischen Erzählung verbunden zu werden.

Da sie in dem türkischen Tûtînâmeh erscheint, so ist sie unzweifelhaft auch in dem persischen enthalten und in das Pantschatantra wol aus demselben sanskritischen Werke übergegangen, aus welchem sie von dem persischen Tûtînâmeh entlehnt war.

Beiläufig bemerke ich, daß in einem der buddhistischen Märchen (einer brieflichen Mittheilung von Schiefner zufolge) auch eine achtzehnnasige Tochter des Prasenadschit (vgl. §. 225) vorkommt.

An die Erzählung des Pantschatantra schließt sich vielleicht — natürlich sehr zweifelhaft — die von Cardonne, Mélanges de litérature orient., II, 96, mitgetheilte. Hier wird ein sehr häß-

liches Mädchen an einen Blinden verheirathet und beide leben glücklich. Später erbietet sich ein Augenarzt, den Blinden zu heilen; aber der Vater der Frau will es nicht gestatten, weil er fürchtet, daß sein Schwiegersohn, wenn er seine Frau sehe, sie verstoßen werde.

Nach den bisherigen Erfahrungen, die wir über Umwandlungen von Erzählungen gemacht haben (vgl. insbesondere die in dem vorigen Paragraphen hervorgetretenen), dürfen wir es uns unbedenklich gestatten, eine andere indische Erzählung, in welcher statt einer dritten Brust eine Halsgeschwulst einer Prinzessin auf humoristische Weise geheilt wird, als eine Umwandlung oder Nebenform der vorigen anzusehen. Auf jeden Fall gehört sie in den Kreis der wunderbaren Curen, und ich erlaube mir daher, sie mitsammt ihren Abkömmlingen hier anzureihen. Sie findet sich in der Çukasaptati, 40. Nacht, und lautet folgendermaßen:

„In der Stadt Pantschapura war ein König, Satrumardana (d. i. Feindevernichter) mit Namen. Dessen Tochter, mit Namen Madanarekhâ (d. i. Zeichnung des Liebesgottes), hatte im Halse eine Geschwulst. Die Aerzte, obgleich sie ihr viele Pflaster auflegten und sich viele Mühe gaben, konnten sie nicht herstellen. Zuletzt kamen sie überein, daß das Leiden unheilbar und keine Hülfe möglich sei. Als dies der König erfuhr, ließ er in der ganzen Umgegend durch Herolde bekannt machen: «Wer die königliche Jungfrau heilen wird, den wird der König ganz reich machen». Als nun die Frau eines Brahmanen in einem Dorfe die königliche Bekanntmachung hörte, sagte sie zu dem Herolde: «Mein Mann ist der beste Zauberer und Besprecher; nimm diesen, damit er die königliche Jungfrau heile». Zu ihrem Mann aber sagte sie Folgendes: «Gib dich für einen Zauberer und Besprecher aus und gehe muthig in die Stadt, um die königliche Jungfrau zu heilen; vieles Gute wird dir dadurch zu Theil werden». Der Brahmane ging nun in das Schloß zu der königlichen Jungfrau, besprengte sie mit Wasser, bepustete sie und that anderes derart, wie die Besprecher zu thun pflegen, dabei murmelnd; alsdann schrie er mit lauter Stimme und im schnellsten Redefluß eine Menge

häßlich klingender und bedeutungsloser Wörter ab. Ueber dieſe barbariſch tönenden und ungeſtalten Wörter brach die königliche Jungfrau in ein unmäßiges Gelächter aus; durch dies heftige und gewaltſame Lachen brach das Geſchwür in dem Schlunde auf, und ſo wurde ſie geheilt. Der König aber, darüber erfreut, gab dem Brahmanen viele Geſchenke."

Dieſe Erzählung iſt wol unzweifelhaft in die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati in das Tûtînâmeh übergegangen und, wie faſt alle in ihr vorkommenden (vgl. die vielen ſchon in den bisherigen Unterſuchungen hervorgetretenen Beiſpiele; noch andere werde ich bei Behandlung der Çukasaptati geben), auch nach Europa gewandert. Hier begegnet ſie uns zunächſt in dem bekannten Fabliau „der Arzt von Brai" oder „der Bauer als Arzt" (Le Grand d'Auſſy, 1779, I, 398). Ob die hier hervortretenden — im ganzen unweſentlichen — Veränderungen und Erweiterungen ſchon theilweiſe in den Mittelformen eingetreten ſind oder ganz dem Occident angehören, läßt ſich, da wir jene noch nicht kennen, noch nicht entſcheiden. Die Erzählung lautet hier etwa folgendermaßen:

„Ein Bauer hatte ſich durch Geiz und Arbeitſamkeit ein kleines Vermögen erworben. Seine Freunde ſuchen ihm eine Frau dazu. Sie wählen die wohlerzogene und ſchöne Tochter eines alten armen Edelmanns. Der Bauer fühlt ſich durch die vornehme Verbindung ſehr geehrt, aber kaum war ſie gefeiert, als ihm böſe Nachgedanken kommen. Er fühlte, daß die Tochter eines Edelmanns zu ſeiner Hantierung gar nicht paſſe: «ihr Stand bringe es mit ſich, daß ſie zu Hauſe bleibe und nichts thue; während er beim Pfluge ſei; was da vorgehen werde? Der Pfarrer, der alle Tage in der Woche Sonntag habe, werde ſich beeilen, ihr Geſellſchaft zu leiſten u. ſ. w.» Er überlegt, wie ſich das wol werde abwenden laſſen, und da fällt ihm ein, daß, wenn er ſie jeden Morgen tüchtig durchprügele, ſo werde ſie den ganzen Tag über weinen und an keine gefährlichen Dinge denken; am Abend bei ſeiner Rückkehr werde er ſie ſchon wieder zufrieden zu ſtellen wiſſen. Der Einfall ſcheint ihm ſo probat, daß er ihn ſogleich ins Werk

ſetzt Ehe er das Haus verläßt, ſucht er Händel mit ihr und prügelt ſie durch, ſodaß ſie den ganzen Tag in Thränen zubringt; am Abend heuchelt er Reue, bittet ſie um Verzeihung und weiß ſie wieder zufrieden zu ſtellen. Am folgenden Morgen macht er es ebenſo. Während ſie aber nun in Thränen ſchwimmt, kommen zwei königliche Boten, die ihr gelegentlich erzählen, daß ſie einen Arzt ſuchen. «Die Tochter des Königs war ſo unglücklich, daß ihr vor acht Tagen beim Fiſcheſſen eine Gräte im Halſe ſtecken blieb; kein Arzt hat ihr helfen können; ihr Vater iſt in Verzweiflung und muß ſterben, wenn die Prinzeſſin nicht geheilt wird». Da fällt ihr ein, wie ſie dies benutzen könne, ſich an ihrem Manne für die Schläge, die ſie erdulden mußte, zu rächen. Sie ſagt den Boten, «der Mann, den ſie ſuchten, ſei gefunden; er ſei der größte Arzt, habe aber die Verkehrtheit, ſeine Kunſt nicht ausüben zu wollen; ohne tüchtig durchgeprügelt zu ſein, würde er die Heilung nicht unternehmen». «Daran», betheuern die Boten, «wollten ſie es nicht fehlen laſſen». Die Frau beſchreibt ihnen nun das Feld, wo ſie ihren Mann finden würden, und prägt ihnen nochmals ein, mit Schlägen nicht ſparſam zu ſein. Die Boten kommen nun zu dem Manne und fordern ihn auf, die Prinzeſſin zu heilen; er erklärt natürlich, er ſei kein Arzt, erhält ſeine Prügel und ſieht ſich endlich genöthigt, ihnen zu folgen. Sie unterrichten den König von der angeblichen Verkehrtheit des großen Arztes, den ſie mitgebracht hätten, und empfahlen auch ihm, im Fall er ſich ſträube, den Stock nicht zu ſchonen. Der Bauer wird zu der Prinzeſſin geführt. Vergeblich wirft er ſich dem König zu Füßen und ſchwört, daß er kein Wort von Arzneikunſt verſtehe; ſtatt aller Antwort regnet es einen Hagel von Schlägen auf ſeinen Rücken. Er muß ſich endlich dazu bequemen, die aufgezwungene Rolle zu übernehmen. Da denkt er, das Uebel der Prinzeſſin ſitzt im Schlunde; gelingt es mir, ſie zum Lachen zu bringen, ſo ſtößt ſie die Gräte vielleicht aus. Dieſem Einfall gemäß läßt er ein großes Feuer im Zimmer anzünden und alle ſich entfernen; als er mit der Prinzeſſin allein iſt, läßt er ſie ſich niederſetzen, entkleidet ſich, ſtreckt ſich am Feuer hin und fängt an,

ſich mit ſeinen ſchwarzen krummen Nägeln zu kratzen und ſich mit ſo närriſchen Zuckungen und Fratzen die Haut zu ſtriegeln, daß die Prinzeſſin, trotz ihrer Schmerzen, nicht länger an ſich halten kann; ſie bricht in ein ungeheures Gelächter aus, und durch die damit verbundene Anſtrengung fliegt ihr die Gräte aus dem Munde. Der Bauer hebt ſie auf, zeigt ſie dem König und wird von dieſem belohnt. Er will nun nach Hauſe, aber ſein Ruhm hat ſich wie ein Lauffeuer verbreitet; mehr als achtzig Kranke ſind da, die ebenfalls geheilt ſein wollen. Neues Sträuben, neue Prügel; er muß ſich dazu verſtehen, auch dieſe zu heilen, und hilft ſich mit einer Liſt. Der König und alle Geſunden müſſen ſich entfernen. Nachdem er mit ſämmtlichen Kranken allein iſt, ſagt er ihnen, «Es ſei ſchwer, ſo viele Kranke und ſo ſchnell, wie ſie es wünſchten, zu heilen; es gebe nur Ein Mittel, nämlich den Kränkeſten unter ihnen auszuwählen, ihn ins Feuer zu werfen und den Uebrigen von ſeiner Aſche einzugeben». Darauf wendet er ſich zu dem erſten und ſagt: «Du ſiehſt bleich und ſchwach aus, du ſcheinſt mir der kränkeſte». Dieſer ruft voll Angſt: «Ganz im Gegentheil; er fühle ſich ſchon wieder ganz geſund». Der Bauer wird nun wüthend und ruft: «Wie, du Schuft, du biſt geſund!? Was haſt du denn hier zu ſuchen?» Dieſer hat natürlich nichts Eiligeres zu thun als ſich zur Thür hinaus zu retten und dem draußen wartenden König zu erklären, daß er geheilt ſei. Ebenſo geht es mit allen Uebrigen. Nun wird der Bauer mit reichen Geſchenken entlaſſen, wird ſelbſt ein vornehmer Herr und braucht ſeine Frau nicht länger zu prügeln. Sie leben fortan glücklich zuſammen."

Es bedarf wol keiner Ausführung dafür, daß der Kern und das Weſentliche der Darſtellung mit der gegebenen indiſchen identiſch iſt. Der Hauptunterſchied zwiſchen beiden liegt darin, daß erſtens das humoriſtiſche Element, welches dort nur in der Cur ſelbſt hervortritt, hier auch auf den Arzt übertragen iſt: der Arzt, welcher dort nur ein improviſirter iſt, iſt hier ein gezwungener, ein Arzt wider Willen. Zweitens iſt es in der indiſchen Darſtellung ganz unmotivirt gelaſſen, warum die Frau ihren Mann

die Rolle eines Arztes ſpielen läßt; ſchwerlich zwar war dies in der Quelle der Fall, aus welcher die Çukasaptati ihre ſicherlich ſehr verkürzte Darſtellung ſchöpfte, doch läßt ſich das indiſche Motiv jetzt nicht ermitteln. In der occidentaliſchen ergab es ſich mit Leichtigkeit aus der Ausdehnung des humoriſtiſchen Elements auf den Arzt und aus der Art, wie es hier hervortrat. Indem der Zug der Tradition, wonach die Frau die Umwandlung ihres Mannes in einen Arzt veranlaßte, feſtgehalten ward, dieſe aber, infolge der humoriſtiſchen Auffaſſung durch die Prügel, welche ſie hatte erdulden müſſen, auf dieſen Einfall gerieth, mußte das Motiv natürlich Rache ſein. Sie mußte alſo in Unfrieden mit ihrem Manne gelebt haben; für dieſen Unfrieden mußte ebenfalls ein Motiv eintreten, und es läßt ſich nicht verkennen, daß dieſe Ausſpinnung von hinten nach vorn — zumal in Betracht der damaligen ſocialen Verhältniſſe — mit großem Geſchick vollführt iſt und aus der humoriſtiſchen Atmoſphäre, welche die ganze Darſtellung belebt, niemals heraustritt. Die dritte Umwandlung beſteht eigentlich nur in dem gewöhnlichen Charakterzuge ſpäterer Nacharbeitung, nämlich in Uebertreibung: es iſt noch eine wunderbare Heilung hinzugefügt und dieſe ſogleich im größten Maßſtabe angelegt.

Dieſe Erzählung iſt vielfach nachgeahmt, vgl. Le Grand d'Auſſy, I, 410; Liebrecht zu Dunlop, Note 277 zu S. 107; ſie bildet bekanntlich die Grundlage von Molière's Le médecin malgré lui.

Der Zug, daß der improviſirte Arzt dadurch, daß er des Königs Tochter zum Lachen bringt, zu großen Schätzen gelangt, iſt auch in das Volksmärchen übergegangen, vgl. Baſile, Pentamerone, XXV, überſetzt von Liebrecht, I, 326; Chamber, Popular rhymes, 58; Grimm, KM., Nr. 7 (mit andern aus dem Orient ſtammenden Zügen verbunden vgl. Grimm, KM., III, 19; Sacchetti u. a.; bei Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 257; Tauſendundeine Nacht, IV, 180, Weil); vgl. auch Grimm, KM., Nr. 64. Die Heilung durch Lachen allein bei Le Grand d'Auſſy, II, 107. In dem von A. Schott in Hackländer, Hausblätter, 1857, 19. Heft, S. 62, iſt ſie (S. 66) mit Straparola, V, 2, Baſile, Pentamerone, XLI, verbunden, nur daß an die Stelle

der Puppe (bezüglich Gans) hier ein Schaf tritt, welches der Hirte als Lohn für die gastliche Aufnahme Christi unter andern erhalten hat. Eine Nebenform hat Wenzig, Westslawische Märchen, I, 59 (vgl. Grimm, KM., Nr. 87, und dazu im 3. Bd., sowie oben §. 208).

Ferner scheint diese beliebte Wundercur auch zur Erfindung anderer die Veranlassung gegeben zu haben, z. B. zu der sonderbaren Art, wie der Schmied Zähne auszieht, Le Grand d'Aussy, II, 110; wie einer durch einen Schlag auf den Kopf Zahnschmerzen curirt, Morlini, Nov., XIX u. s. w.; Sacchetti, Nr. 166 fg.; Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 157. 158.

In denselben Kreis der Wundercuren gehört, wie ich glaube, noch ein anderes indisches Märchen, obgleich die Cur, welche hier vollzogen wird, ursprünglich nicht eine physische, sondern gewissermaßen eine psychische ist (in den weitern Umgestaltungen wird auch hier eine physische daraus); die äußere Form ist ebenfalls von den beiden bisher besprochenen indischen Märchen verschieden, sodaß wir es nicht als einen Ausfluß derselben nachweisen können; dagegen ist seine innere Verwandtschaft kaum zu verkennen und gibt sich auch dadurch noch kund, daß es sich in seiner Weiterentwickelung mit dem zweiten berührt. Es bildet die Erzählung der 45. und 46. Nacht in der Çukasaptati und lautet hier folgendermaßen:

„Es gibt eine Stadt, Vatsamân mit Namen; da lebte ein Brahmane, der zwar weise, aber arm war, mit Namen Keçava. Dessen Frau, welche Karagarâ [1]) (d. i. Handgift) hieß, war so böse gegen alle, daß sogar ein Dämon, welcher auf einem Baume im Hause wohnte, aus Furcht vor ihr in die Wüste floh. Aber auch der Brahmane konnte die Bosheit seiner Frau nicht länger ertragen und wanderte ebenfalls weg. Auf dem Wege in der Wüste erblickte ihn jener Dämon und sprach: «Ich will dir heute

[1]) So Galanos; ich vermuthe fast, daß kharagarâ, „die beißend Giftige", die richtigere Lesart sei; in der petersburger Handschrift ist hier eine große Lücke.

Gastfreundschaft erweisen». Als der Brahmane dieses hörte, gerieth er in Schrecken. «Fürchte dich nicht», sprach der Dämon, «denn ich habe früher auf dem Baume in deinem Hause gewohnt; dann bin ich aber aus Furcht vor der Karagarà von dort hierher entflohen, und da du seit lange als mein Hausherr mit mir in Verbindung stehst, so will ich dir etwas Gutes erweisen. Gehe von hier nach der Stadt Mrigavatî (d. i. die gazellenreiche); da ist ein König, mit Namen Madana (d. i. Liebesgott); ich werde in dessen Tochter Mrigalotschanâ (d. i. die gazellenäugige) fahren und mich durch keinen Besprecher irgend vertreiben lassen; sondern einzig und allein, wenn du kommst, durch deinen Anblick». Der Dämon, nachdem er dies gesagt, fuhr in die königliche Jungfrau. Der Brahmane aber ging zur Königsstadt Mrigavatî, und nachdem er den Herold gehört hatte, ging er in das königliche Schloß; obgleich er aber vieles that, was die Zauberer zu thun pflegen, und dazu seine Besprechungen vollzog, fuhr der Dämon doch aus der Jungfrau nicht heraus. Als aber der Brahmane sah, daß der Dämon auf keine andere Weise herausfahren würde, schrie er: «Im Namen der Karagarâ! fahr' heraus!» Der Dämon aber sagte: «Siehe, ich komme schon!» und fuhr sogleich heraus. Der König aber gab dem Brahmanen die Hälfte seines Königreichs und die Tochter zur Frau.

Nachdem nun der Dämon herausgefahren war, ging er nach der Stadt Karnavatî (d. i. die mit Ohren [Ecken?] versehene) und fuhr in die Königin, welche die Vaterschwester des vorgenannten Madana war und Sulotschanâ (d. i. die Schönäugige) hieß. Die Königin, vom Dämon sehr geplagt, ward zu einem Skelet. Der König aber, welcher Satrughna (Feindetödter) hieß, sandte zu dem König Madana und bat, ihm den Zauberer Keçava zu schicken. Auf die Aufforderung des Madana und seiner eigenen Frau kam dieser dann nach Karnavatî zu der besessenen Königin. Als der Dämon ihn aber erblickte, sprach er schimpfend und drohend zu ihm: «Genug, daß ich dir einmal deinen Willen gethan habe! Jetzt aber hab' Acht und hüte dich!» Als dies der Brahmane hörte, erkannte er, daß dies derselbe Dämon sei; darauf trat er

näher und sagte der besessenen Königin ins Ohr: «Die Karagarâ kommt hinter mir her; ich bin nur gekommen, um dir dies zu melden». Als der Dämon hörte, daß die Karagarâ komme, gerieth er in Schrecken und fuhr sogleich aus der Königin. Der Brahmane aber, vom König hoch geehrt, kehrte nach Mrigavatî zurück."

Auch dieses Märchen ging sicherlich in die persische Bearbeitung der Çukasaptati, das Tûtînâmeh, über und infolge davon kehrt es in andern orientalischen und europäischen Fassungen wieder. Welche Aenderungen es im Tûtînâmeh erlitten habe, läßt sich noch nicht bestimmen. Ich erwähne zunächst die Fassung, welche es in den Vierzig Vezieren (übersetzt von Behrnauer, S. 277, vgl. Tausendundeine Nacht, Weil I, 117, Breslau I, 235) hat. „Ein junger Holzhauer hat eine böse, zänkische Frau, die ihm alles wegnimmt, was er sich erwirbt. Eines Tages hat er sich etwas Geld gesammelt, um sich einen Strick zu kaufen. Die Frau bemerkt es und behauptet, er habe eine Geliebte, der er Geld zutrage. Am Morgen besteigt sie einen Esel und reitet mit ihm ins Gebirge; «denn», sagt sie, «wenn du ohne mich bist, wer weiß, was du thust». Auf diesem Gebirge war ein Brunnen; in diesen dachte der Mann sich hinunterzulassen, um von ihr wegzukommen. Als sie aber dahin gelangten, sagt er der Frau, daß viel Geld in dem Brunnen sei, sie solle ihn hinunterlassen; er wolle es herausholen. Die Frau verlangt aber selbst hinuntergelassen zu werden; «er werde sonst das Geld für sich behalten». Der Mann läßt sie nun hinein und dann den Strick fahren. Darauf geht er weg und freut sich, sie los zu sein. Allein nach wenigen Tagen fühlt er Reue; er geht wieder hin, läßt einen Strick hinab und ruft hinunter, sie solle sich anklammern, er wolle sie wieder heraufziehen; er fühlt, daß der Strick gefaßt wird, zieht etwas Schweres herauf; als es aber heraus ist, so ist es nicht seine Frau, sondern ein Dämon. Dieser wünscht ihm alles Heil und dankt ihm, daß er ihn gerettet, «denn seit einigen Tagen sei eine böse Frau zu ihm hinuntergekommen, die ihm den Aufenthalt in seiner Wohnung unerträglich gemacht habe». Zum Dank

dafür verspricht er ihm, in die Tochter des Königs zu fahren, sie wahnsinnig zu machen und vor keinem andern Mittel zu weichen; sobald er aber komme und etwas Erde, die er ihm reicht, mit Wasser befeuchte, werde er sogleich herausfahren. Dies geschieht. Der junge Holzhauer heilt sie auf die übereingekommene Weise und wird zum Lohn dafür des Königs Eidam. Der Dämon fährt aber nun in die Tochter eines andern Königs, eines Freundes des Schwiegervaters. Dieser, da er von der Wundercur gehört, sendet zu ihm und bittet, ihm seinen Eidam zu schicken, um auch aus seiner Tochter den Dämon auszutreiben. Sobald dieser aber hinkommt, fährt ihn der Dämon zornig an: «Ich habe dir einmal eine Wohlthat erwiesen; bist du jetzt gekommen, mir meine Geliebte zu entreißen?» Der Gerufene geräth in Angst, hilft sich aber dann mit der List, daß er sagt: «er sei gar nicht der Prinzessin wegen gekommen, sondern auf der Flucht vor seiner bösen Frau, die sich aus dem Brunnen gerettet habe und ihn verfolge. Sie werde sogleich hereintreten». Da geräth der Dämon in Furcht und flieht."

Diese Form hat zwei wesentliche Verbesserungen; zunächst, daß der Dämon bei der ersten Austreibung ohne Sträuben sein Versprechen hält und also nicht schon hier die Drohung mit der Frau eintritt, wie in der indischen. Dann, daß die Dankbarkeit des Dämon viel besser und recht humoristisch motivirt ist; doch sieht man, daß der Umarbeiter mit dieser Umwandlung noch nicht recht zurechtkommen konnte; er ist augenscheinlich noch von einer andern Form beherrscht, aus deren Fesseln er sich noch nicht ganz befreien kann; daher ist der Anfang etwas dunkel und verworren gerathen. Viel entschiedener, aber auch brüsker ist die Form in Tausendundein Tag, (Prenzlau) XI, 247. Hier stürzt der Mann die Frau mir nichts dir nichts in den See. Dadurch wird dieser aber verunreinigt und die Geister müssen ihn verlassen. Bei dieser Wendung geht die humoristische Motivirung der Dankbarkeit verloren. Einer der Geister begegnet dem Manne und will ihn zuerst als den Störer seiner Ruhe tödten, läßt sich aber nachher besänftigen und geht sogar so weit — hier ohne alles Motiv —,

ihm, wie in den beiden vorigen Formen, sein Wohlwollen erweisen zu wollen. Dies geschieht hier dadurch, daß er sich als Schlange um des Kaisers Tochter ringelt und sich nur durch ihn bannen läßt. Auch hier wird der Befreier zum Lohn Eidam des Kaisers. Der Geist ringelt sich aber nun um des Veziers Tochter und droht jenem den Tod, wenn er ihn bannen wolle. Der Kaiser dagegen befiehlt ihm bei Todesstrafe, die Vezierstochter zu befreien. In diesem Dilemma hilft er sich mit derselben List, wie in den beiden vorigen Darstellungen (vgl. auch Tausendundeine Nacht, Weil I, 209, Breslau II, 97 fg.).

Näher als die vorige Darstellung steht der der Vierzig Veziere das serbische Märchen bei Wuk, Nr. 37. Es unterscheidet sich wesentlich nur dadurch von ihr, daß an die Stelle des Anfangs bis zu der Herablassung in den Brunnen das schöne Fabliau von der „geschorenen Wiese" getreten ist, welches sich bei Le Grand d'Aussy, II, 334 und sonst vielfach findet (vgl. Le Grand d'Aussy, a. a. O., und Liebrecht zu seiner Uebersetzung von Basile, Pentamerone, II, 264, sowie auch zu Dunlop, S. 516 zu S. 264, Anm. 69; Abstemius, 122). Indem sich die böse Frau mit dem Manne über die Benennung der ihres Grases beraubten Wiese zankt und die Scherenbewegung macht, fällt sie, „weil sie nicht auf den Weg, sondern nur auf die Augen ihres Mannes und ihre Schere sieht", in eine Grube. Das Weitere ist wesentlich wie in den Vierzig Vezieren. Als sie der Mann wieder herausziehen will, erscheint statt ihrer ein Teufel. Dieser dankt ihm und fährt, um ihn zu belohnen, in des Kaisers Tochter; hier erscheint der Belohnte aber nicht als Zauberer, sondern als Arzt; in allem Uebrigen fast vollständige Gleichheit mit den beiden letzten Darstellungen. (Fast ebenso slowenisch bei Vogl, Volksmärchen, Wien 1837, „das böse Weib und der Teufel").

In Bezug auf die letzterwähnte Umwandlung schließt sich die Fassung des Märchens bei den Finnen an. In Harmonie mit ihr und wol auch durch Einfluß der bei den Polen, Russen und Serben herrschenden Vorstellung der Pest in der Gestalt eines Weibes (vgl. Hr. v. Harthausen, Transkaukasia, I, 322, Anm.),

tritt aber an die Stelle des Teufels die perſonificirte Seuche. Im übrigen nähert ſich die Faſſung der in den Vierzig Vezieren, doch hat ſie einige charakteriſtiſche Beſonderheiten; daher ich ihre Hauptzüge hier kurz zuſammenfaſſen will. Es iſt mitgetheilt aus Salmelainen, Suomen Kansan Satuya ja Tarinoita, in Lehmann's Magazin für die Literatur des Auslands, 1857, Nr. 54.

„Der Mann ſtürzt ſeine böſe Frau in einen Abgrund. Als er ſie wieder herausholen will, ſteigt eine andere herauf. Zum Dank für ihre Befreiung von jenem böſen Weibe ſchlägt ſie ihm vor, mit ihr durch die Welt zu ziehen: ſie wolle die Seuche, er ſolle der Arzt ſein; ſo oft ſie einen anfalle, ſolle er ihn heilen. So gehen ſie denn auf Reiſen. Die Seuche macht die Leute krank, er heilt ſie. Der Mann wird reich dabei; zuletzt aber der großen Arbeit ſatt. Da verſchafft er ſich einen biſſigen Hund und ſteckt ihn in einen Sack. Als er nun das nächſte mal wieder zu einem durch ſie Erkrankten gerufen wird, ſagt er ihr: «Fahre von jetzt an nicht wieder in Menſchen, ſonſt laſſe ich die Frau, welche dich in jenem Abgrunde ſo gequält hat, aus dieſem Sacke los». Darauf reizte er den Hund mit dem Stocke ſo, daß er knurrte. Die Seuche, voll Schrecken darüber, bat ihn um Gottes willen, jenes Weib nicht loszulaſſen, und gelobte gründliche Beſſerung. Der Mann, da er reich genug war, kehrte zu ſeinem Bauerhof und zu ſeiner frühern Lebensweiſe zurück."

Man ſieht, auch in dieſer Faſſung ſind die alten Formen des Märchens auf das allerdeutlichſte zu erkennen, obgleich die Richtung deſſelben eine ganz andere geworden iſt. An ſie ſchließt ſich der Hauptzug in Grimm's KM., Nr. 44, „Gevatter Tod". Der Arzt iſt hier, wie in den beiden letzten Faſſungen, geblieben; an die Stelle der Seuche iſt aber der nahverwandte Tod getreten; das Motiv iſt ſtatt der Dankbarkeit die Gevatterſchaft, vielleicht durch die Gleichheit von Dod oder Tod in der Bedeutung Gevatter (Grimm, KM., III, 71), oder Einfluß einer ſchon ältern Sage vom Tod als Gevatter bei Hugo von Trimberg (Grimm, Deutſche Mythologie, S. 813, 2. Aufl.). Ueberhaupt iſt Eingang und Schluß, wie es ſcheint, durch ſpeciell deutſche

Anſchauungen verändert. Der Tod verhilft auch hier dem Arzte zu Reichthum, und zwar dadurch, daß er ihm durch ſeine Stellung am Bette des Kranken anzeigt, ob dieſer geneſen werde oder nicht. An die alte Faſſung erinnern die Darſtellungen, wo der Tod beidemal durch den Arzt überliſtet wird, insbeſondere die in Wolf's Hausmärchen, S. 315 (vgl. Grimm, KM., III, 69—71). Ganz abweichend dagegen iſt die, wo der Tod, ſeine Gevatterſchaft vergeſſend, den Arzt umbringt.

Dieſes Märchen fand in Europa auch ſchon früh literariſche Bearbeitung. In der franzöſiſchen Ueberſetzung des Straparola (1726) findet man zu II, 4 die Bemerkung: „Un chanoine de St.-Martin de Tours m'a dit que le mariage du diable (als ſolche erſcheint es in der trefflichſten, ſogleich zu erwähnenden Behandlung von Machiavelli), en 5 ou 6 lignes, se trouvoit dans un vieux manuscrit latin de cette église. Lainez (bei Robert, Fables inédites, II, 444). Dann erſcheint es in Lefebvre de Therouane, Matheolus (Paris 1488), l. II, fol. 28 (mir nicht zugänglich); ferner bei Abſtemius, Hecatomythium (Venedig 1495), 194 (ſ. weiterhin). Aufs trefflichſte bearbeitet iſt es, wie ſchon bemerkt, von Machiavelli (lebte zwiſchen 1469—1527) in ſeiner Novelle Belfagor (nach dem moabitiſchen Priap בַּעַל פְּעוֹר Baal Peor benannt). Was in ſeinen Abweichungen ſchon von ſeinen Vorgängern, was von ihm ſelbſt herrührt, kann ich nicht entſcheiden. Die Hauptzüge ſeiner Darſtellung ſind folgende:

„Ueberaus viele Seelen, die in die Hölle gekommen ſind, haben ſich darüber beklagt, daß ihr ganzes Unglück daher rühre, daß ſie eine Frau genommen. Die Richter der Unterwelt wollen erforſchen, ob dieſes Vorgeben begründet oder eine bloße Verleumdung ſei. Der Teufel Belfagor erhält daher den Befehl, zehn Jahre mit allen Eigenthümlichkeiten eines Menſchen auf der Oberwelt verheirathet zu leben. Demgemäß heirathet er in Florenz. Seine Frau iſt ſtolz und herrſchſüchtig und führt großes Unglück über ihn herbei, ſodaß er fliehen muß. Von ſeinen Gläubigern verfolgt, verſteckt ihn ein Bauer; zum Dank dafür theilt er ihm ſeine Geſchichte mit und verſpricht ihm, ihn dadurch reich zu

machen, daß er in Weiber fahren und sich nur durch ihn wieder austreiben lassen wolle. Er fährt zuerst in eine Florentinerin, dann in eine Tochter des Königs Karl von Neapel. Vor dem Bauer zieht er sich, seinem Versprechen gemäß, zurück und dieser erhält, besonders in dem zweiten Falle, großen Lohn. Zugleich erklärt ihm aber Belfagor, daß seine Verpflichtungen nun zu Ende seien und daß er sich hüten solle, ihm in Zukunft zu begegnen. Er fährt nun in des Königs von Frankreich, Ludwig's VII., Tochter. Dieser hat von des Bauers Ruhme gehört und sendet zu ihm. Aus Furcht vor Belfagor's Drohung will er nicht kommen, wird aber — und hier bricht die Verwandtschaft dieses Märchenkreises mit dem auf Çukasaptati, 24, ruhenden wieder durch — wie der Arzt wider Willen, dazu gezwungen. Belfagor wird wüthend, als er ihn sieht, und bedroht ihn aufs heftigste. Da wendet der Bauer dieselbe List, wie in den meisten schon erwähnten Fassungen, an; er sagt ihm, seine Frau komme. Darüber geräth der Teufel in solche Angst, daß er lieber in die Hölle als in die Arme seiner Frau eilt."

Die Elemente dieser Darstellung sind augenscheinlich dieselben, wie in den orientalischen, nur etwas versetzt, anders motivirt und gesteigert.

Beiläufig erlaube ich mir, die kurze Fassung bei Abstemius hinzuzufügen. Sie ist zwar chronologisch älter als Machiavelli's Darstellung, der Entwickelung nach liegt sie aber viel ferner und man kann aus ihr schließen, daß das Märchen in Europa schon sehr lange bekannt gewesen sein muß, um zu dieser Umwandlung zu gelangen. Es lautet (in Neveleti, Mythologia aesopica in qua Aesopi fabulae etc., Frankfurt 1610 u. 1660, S. 615):

„Ein Dämon hatte, nachdem die zänkische und unumgängliche Frau, welche er gehabt hatte, gestorben war, den Entschluß gefaßt, auf ewig unverheirathet zu bleiben. Er fuhr aber in einen Menschen und ließ sich durch keine Beschwörungen oder Drohungen bewegen, ihn wieder zu verlassen. Endlich drohte ihm der Exorcist — da er wußte, daß es keine größere Plage als ein Weib

gäbe —, nachdem er alles andere vorher vergeblich versucht hatte, daß er ihm, wenn er nicht ausführe, eine Frau geben würde. Da schrie der Dämon mit lauter Stimme: «Ich fahre aus! ich fahre aus! leg' mir nur keine Ehebande an!» und fuhr auf der Stelle heraus."

Das trefflichste aller hierher gehörigen Volksmärchen ist mir erst, nachdem dies Buch schon zum Druck abgesandt war, bekannt geworden. Es ist das von der Frau B. Němec mitgetheilte böhmische in Wenzig, Westslawische Märchen (Leipzig 1857), S. 167. Es zeigt, was ein poetisch reichbegabtes Volk durch vollständige Aneignung aus einem überkommenen Stoffe zu machen vermag. So viele neue Motive sind hinzugetreten und das Ganze ist so sehr mit dem individuellen Leben des Volkes, von welchem es aufgenommen, verschmolzen und davon gesättigt, daß, wenn die überlieferten Ein- und Durchschläge nicht zugleich im wesentlichen so rein bewahrt wären, kaum sein historischer Zusammenhang mit dem indischen Märchen zu erkennen sein würde. Allein ebendadurch ist es eins der allerbelehrendsten für die Geschichte der Märchenpoesie geworden und ich darf mich daher, trotz seiner Länge, nicht enthalten, es in seiner Vollständigkeit hier aufzunehmen, und ich thue dies um so lieber, da seine Formvollendung meinen trockenen Untersuchungen eine willkommene Unterbrechung gewähren wird. Dagegen darf ich mich aber aller Reflexionen über die Art der Umwandlungen enthalten, im Vertrauen, daß der Leser, welcher mir bisjetzt gefolgt ist, in dieser Beziehung schwerlich den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung derselben verfehlen wird. Seine Ueberschrift ist: „Käthe und der Teufel", und es lautet folgendermaßen:

„In einem Dorfe war eine Bäuerin, Namens Käthe. Sie besaß eine Hütte, einen Garten und dazu noch einiges Geld; aber hätte sie ganz in Gold gesteckt, würde sie doch kein Bursche gemocht haben, selbst der ärmste nicht, weil sie schlimm war wie der Teufel und ein böses Maul hatte. Sie lebte mit einer alten Mutter und brauchte manchmal Hülfe; aber hätte wen ein Kreuzer retten können und sie Dukaten gezahlt, wär' ihr dennoch niemand

beigesprungen, weil sie jeder Kleinigkeit wegen gleich zankte und kiff, daß es zehn Meilen weit zu hören war. Zu alledem war sie garstig, und so blieb sie sitzen, bis sie allmählich vierzig zählte. Wie's meistentheils in Dörfern zu sein pflegt, daß jeden Sonntag Nachmittags Musik aufspielt, so war's auch hier; wenn sich beim Richter oder in der Schenke der Dudelsack hören ließ, war die Stube gleich von Burschen voll, in der Hausflur und vor dem Hause standen Mädchen, an den Fenstern Kinder. Aber die erste von allen war Käthe. Die Bursche winkten den Mädchen und diese traten dann ins Rad: Käthen war solch Glück ihr Lebtag' nie widerfahren, obwol sie den Dudelsackpfeifer vielleicht selbst bezahlt hätte; aber trotzdem ließ sie keinen einzigen Sonntag aus. Eines Tages geht sie wieder und denkt unterwegs bei sich: «Bin schon so alt und hab' noch nie mit einem Burschen getanzt; ist das nicht zum Aergern? Fürwahr, heut' möcht' ich meinethalben mit dem Teufel tanzen».

Grimmig kommt sie in die Schenke, setzt sich zum Ofen und schaut, wie die Bursche die Mädchen zum Tanze wählen. Auf einmal tritt ein Herr im Jägergewande in die Stube, setzt sich unweit von Käthen zum Tisch und läßt sich einschenken. Die Aufwärterin bringt Bier, und der Herr nimmt's und trägt Käthen zu trinken hin. Käthe wunderte sich ein Weilchen, daß ihr der Herr solche Ehre erweise; ein Weilchen sträubte sie sich, doch endlich trank sie und zwar gern. Der Herr stellt den Krug hin, zieht aus der Tasche einen Dukaten, wirft ihn dem Dudelsackpfeifer zu und ruft: «Ein Solo!» Die Bursche treten auseinander, und der Herr nimmt sich Käthen zum Tanze.

«Ei, zum Kuckuk, wer ist das doch?» fragen die Alten und stecken die Köpfe zusammen; die Bursche verziehen den Mund und die Mädchen verkriechen sich, eins hinter dem andern, und nehmen die Schürze vors Gesicht, daß Käthe nicht sehe, wie sie sie auslachen. Aber Käthe sah niemanden, sie war froh, daß sie tanzte, und hätte sie die ganze Welt ausgelacht, so würde sie sich nichts daraus gemacht haben. Den ganzen Nachmittag, den ganzen Abend tanzte der Herr nur mit Käthen, kaufte ihr Pfefferkuchen

und Rosoglio, und als die Zeit zum Nachhausegehen kam, begleitete er sie durchs Dorf.

«Könnt' ich doch mit Euch bis zu meinem Ende tanzen, wie heut'», sagte Käthe, als sie sich trennen sollte.

«Das kann sein, komm mit mir!»

«Wo wohnt Ihr denn?»

«Häng' dich mir um den Hals, ich will dir's sagen.»

Käthe that's; allein in dem Augenblicke verwandelte sich der Herr in den Teufel und flog mit ihr gerade zur Hölle. Beim Thore hielt er an und pochte, die Kameraden kamen, öffneten und als sie sahen, daß er ganz in Schweiß sei, wollten sie ihm Erleichterung schaffen und Käthen herunterheben. Die aber hielt fest wie eine Zange, und ließ sich auf keine Weise losreißen: der Teufel mochte nun wollen oder nicht, er mußte sich, mit Käthen um den Hals, zu Lucifer verfügen.

«Wen bringst du da?» fragte dieser.

Und da erzählte der Teufel, wie er auf Erden gewandelt und von Käthens Wehklage gehört, daß sie keinen Tänzer bekommen könne, und wie er, um sie zu trösten, mit ihr ein Tänzchen versucht und ihr auf ein Weilchen auch die Hölle habe zeigen wollen. «Ich habe nicht gewußt», schloß er, «daß sie mich nicht wird loslassen wollen.»

«Weil du ein Dummkopf bist und dir nicht merkst, was ich sage», bellte der alte Lucifer ihn an. «Bevor du mit jemanden etwas anfängst, sollst du seine Gesinnung prüfen. Hättest du daran gedacht, als du Käthen begleitetest, würdest du sie nicht mit dir genommen haben. Jetzt pack' dich und sieh', wie du sie loswirst.»

Voll Verdruß trabte der Teufel mit Frau Käthen auf die Erde zurück. Er versprach ihr goldene Berge, wenn sie ihn freiließe; er verfluchte sie, alles umsonst. Abgemüdet, in Wuth gebracht, kam er mit seiner Last auf einer Wiese an, wo ein junger Schäfer in einem ungeheuern Pelze die Schafe hütete. Der Teufel verwandelte sich in einen gewöhnlichen Menschen und darum erkannte ihn der Schäfer nicht.

«Freund, wen tragt Ihr denn da?» fragte ihn gutmüthig der Schäfer.

«Ach, Freund, ich athme kaum. Stellt Euch vor, ich gehe ganz ruhig meines Wegs, ohne an etwas zu denken, da hockt ſich das Weib mir auf den Hals und will mich um keinen Preis laſſen. Ich habe ſie bis ins nächſte Dorf tragen wollen, um mich dort frei zu machen; aber ich bin's nicht im Stande, die Knie ſchlottern mir.»

«Nu, wartet, ich will Euch helfen, aber nicht auf lange, weil ich wieder weiden muß; die Hälfte Wegs etwa will ich ſie tragen.»

«Ei, da werd' ich froh ſein.»

«Hörſt du, häng' dich um mich!» ſchrie der Schäfer Käthen zu.

Kaum hört' es Käthe, ließ ſie den Teufel und hing ſich um den bepelzten Schäfer. Der hatte nun was zu tragen, Käthen und den ungeheuer großen Pelz, den er des Morgens vom Schaffner geliehen. Auch bekam er's bald genug und ſann, wie er ſich Käthens entledigen könnte. Er kommt zu einem Teiche und da fällt ihm ein, ob er ſie nicht hineinwerfen könnte. Aber wie? Könnt' er den Pelz nicht mit ihr ausziehen? Er war ihm ziemlich weit, und ſo verſuchte er allmählich, ob's ginge. Und ſieh, er zieht eine Hand heraus, Käthe merkt nichts; er zieht die andere heraus, Käthe merkt noch nichts; er macht die erſte Schnur vom Knopfloch los, dann die zweite, dann die dritte, und plumps! liegt Käthe im Teiche ſammt dem Pelze. Der Teufel war dem Schäfer nicht nachgegangen, er ſaß auf der Erde, hütete die Schafe und guckte, wie bald der Schäfer mit Käthen kommen würde. Er durfte nicht lange warten. Den naſſen Pelz auf der Schulter, eilte der Schäfer zur Wieſe, da er dachte, der Fremde würde vielleicht ſchon beim Dorfe ſein und die Schafe würden allein weiden. Als ſie ſich erblickten, ſah einer den andern an; der Teufel, daß der Schäfer ohne Käthe komme, und der Schäfer, daß der Herr noch immer da ſitze. Nachdem ſie ſich verſtändigt, ſprach der Teufel zum Schäfer: «Hab' Dank, du haſt mir einen großen Dienſt erwieſen, denn ich hätte mich vielleicht mit Käthen bis zum jüngſten Tage ſchleppen müſſen. Nie will ich dir's vergeſſen und dir's

einſt reichlich lohnen. Damit du aber wiſſeſt, wem du aus der Klemme geholfen, ſo ſag' ich dir, daß ich der Teufel bin!» Er ſprach's und verſchwand. Der Schäfer blieb eine Weile wie vom Schlage gerührt ſtehen, dann ſagt' er zu ſich ſelbſt: «Sind alle ſo dumm als der, ſo iſt's gut».“

„Das Land, wo unſer Schäfer ſich aufhielt, beherrſchte ein junger Fürſt. Reichthum beſaß er in Fülle; da er Herr über alles war, genoß er alles im vollen Maß. Tag für Tag vergnügte er ſich nach Herzensluſt auf jede mögliche Art, und wenn die Nacht kam, ſchallte aus den fürſtlichen Gemächern der Geſang ausgelaſſener Zechbrüder. Das Land verwalteten zwei Stellvertreter, die um kein Haar beſſer waren als ihr Herr. Was nicht der Fürſt verthat, behielten die zwei, und ſo erging's den armen Unterthanen übel. Einſt, als der Fürſt nicht mehr wußte, was er ausſinnen ſollte, rief er ſeinen Sterngucker und befahl ihm, er ſolle ihm und ſeinen zwei Stellvertretern die Zukunft vorherſagen. Der Sterngucker gehorchte und forſchte in den Sternen, welch ein Ende die drei nehmen würden.

«Verzeih', o Fürſt», ſprach er, als er fertig geworden, «deinem und deiner Stellvertreter Leben droht ſolche Gefahr, daß ich mir's nicht zu ſagen getraue.»

«Sag's nur heraus, ſei's, was es ſei! Du aber bleibſt, und erfüllt ſich dein Wort nicht, ſo koſtet es dich den Kopf!»

«Gern unterwerf' ich mich deinem Befehle. So hör' denn: Bevor der Mond voll wird, kommt zu beiden Stellvertretern der Teufel, und im Vollmond holt er auch dich, o Fürſt, und trägt euch alle drei lebendig in die Hölle.»

«Ins Gefängniß mit dem lügneriſchen Wicht!» gebot der Fürſt, und die Diener thaten nach ſeinem Befehle. Im Herzen jedoch war dem Fürſten nicht ſo zu Muthe, wie er ſich ſtellte; die Worte des Sternguckers hatten Eindruck auf ihn gemacht. Zum erſten mal rührte ſich das Gewiſſen in ihm. Die zwei Stellvertreter fuhr man halbtodt nach Hauſe; keiner von ihnen nahm einen Biſſen in den Mund, endlich rafften ſie all ihre Habe zuſammen, ſetzten ſich auf, machten ſich auf ihre Schlöſſer davon und

ließen dieſe von allen Seiten verrammeln, daß ihnen der Teufel nicht beikommen könnte. Der Fürſt kehrte auf den rechten Pfad zurück, lebte ſtill und eingezogen und begann das Land ſelbſt zu verwalten, in der Hoffnung, ſein Schickſal vielleicht doch von ſich abzuwenden.

Von dieſen Dingen hatte der Schäfer keine Ahnung; er weidete täglich ſeine Heerde und kümmerte ſich nicht um das, was in der Welt vorging. Da ſtand eines Tages plötzlich der Teufel vor ihm und ſprach: «Ich bin gekommen, Schäfer, um dir den Dienſt zu vergelten, den du mir erwieſen. Ich ſoll die geweſenen Stellvertreter eures Fürſten in die Hölle ſchaffen, weil ſie ihm ſchlimm gerathen und die Armen beſtohlen haben. Bis der und der Tag erſcheint, geh' in das erſte Schloß, wo viel Volk verſammelt ſein wird. Sobald im Schloſſe Geſchrei entſteht, die Diener die Thore öffnen und ich den Herrn fortſchleppe, tritt zu mir und ſag': «Entweiche, ſonſt wird dir's ſchlimm ergehen!» Ich will dir gehorchen und wandern. Du aber laß dir von dem Herrn zwei Säcke Goldes geben, und will er nicht, ſo droh' ihm, daß du mich rufen werdeſt. Hierauf geh' in das zweite Schloß und thu' wieder ſo, und begehre die gleiche Zahlung. Mit dem Gelde aber wirthſchafte und verwend' es nur zum Guten. Bis Vollmond iſt, muß ich den Fürſten ſelbſt holen; doch den befreien zu wollen, rath' ich dir nicht, ſonſt müßteſt du mit deiner eigenen Haut büßen». So ſprach er und entfernte ſich.

Der Schäfer merkte ſich jedes Wort. Als das Viertel um war, kündigte er ſeinen Dienſt und ging zu dem Schloſſe, wo der eine der zwei Stellvertreter wohnte. Er kam gerade recht, Haufen von Leuten ſtanden da und ſchauten, bis der Teufel den Herrn fortſchleppen würde. Da erhebt ſich im Schloſſe ein verzweifeltes Geſchrei, die Thore öffnen ſich und der Teufel ſchleppt den Herrn, der ſchon todtenbleich und eine halbe Leiche iſt. Der Schäfer tritt hervor, faßt den Herrn bei der Hand und ſtößt den Teufel mit den Worten weg: «Pack' dich, ſonſt wird dir's ſchlimm ergehen!» Und auf der Stelle verſchwindet der Teufel, und der hocherfreute Herr küßt dem Schäfer beide Hände und fragt ihn, was er zum

Lohne begehre? Als der Schäfer sagte: «Zwei Säcke Goldes!» befahl der Herr, sie ihm sogleich zu geben.

Zufrieden ging der Schäfer zu dem zweiten Schlosse und war dort so glücklich als im ersten. Es ist begreiflich, daß der Fürst von dem Schäfer bald erfuhr; denn er fragte in einem fort, wie's mit den Stellvertretern stehe. Als er alles vernommen, schickte er nach dem Schäfer einen Wagen mit Pferden, und als er gefahren kam, bat er ihn dringend, er möchte sich auch über ihn erbarmen und ihn aus des Teufels Klauen retten.

«Mein Herr und Gebieter», antwortete der Schäfer, «Euch kann ich's nicht versprechen, es geht um meine eigene Haut. Ihr seid ein großer Sünder; aber wenn ihr Euch bessern wolltet, rechtschaffen, mild und weise regieren, wie's einem Fürsten geziemt, so versuchr' ich's, und sollt' ich statt Euer in die Hölle müssen.»

Der Fürst versprach ernstliche Besserung, und der Schäfer ging mit der Zusage, sich am bestimmten Tage einzufinden.

Mit Furcht und Angst erwartete alles den Vollmond. Wie es die Leute dem Fürsten anfangs gegönnt hatten, so bemitleideten sie ihn jetzt; denn von dem Augenblicke an, wo er anders ward, konnten sie sich keinen bessern Fürsten wünschen. Die Tage verstreichen, ob sie der Mensch in Freuden oder in Leiden zählt! Eh' der Fürst sich dessen versah, war der Tag vor der Thüre, wo er sich von allem trennen sollte, was ihm lieb war. Schwarz angekleidet, wie zum Grabesgange, saß der Fürst und erwartete den Schäfer oder den Teufel. Auf einmal öffnet sich die Pfor.e und der Teufel steht vor ihm,

«Mach' dich bereit, die Stunde ist abgelaufen; ich komme, um dich zu holen.»

Ohne ein Wort zu sprechen, erhob sich der Fürst und schritt hinter dem Teufel auf den Hof, wo es von Leuten wimmelte. Da drängt sich der Schäfer ganz erhitzt durch die Haufen, gerade auf den Teufel zu und schreit: «Lauf' schnell, lauf' schnell, sonst wird's dir schlimm ergehen!»

«Wie kannst du dich erdreisten, mich aufzuhalten? Weißt du nicht, was ich dir gesagt?» raunte der Teufel dem Schäfer zu.

«Du Narr, hier handelt sich's nicht um den Fürsten, sondern um dich! Käthe lebt, und fragt nach dir.»

Sobald der Teufel von Käthen hörte, war er gleich fort, wie weggeblasen, und ließ den Fürsten in Ruhe. Der Schäfer lachte ihn im Stillen aus und war froh, daß er den Fürsten durch diese List befreit hatte. Dafür machte ihn der Fürst zu seinem ersten Hofcavalier und liebte ihn wie seinen eigenen Bruder. Und er that wohl daran; denn der Schäfer war sein treuer Rathgeber und redlicher Diener. Von den vier Säcken Gold behielt er keinen Pfennig für sich; er half damit jenen, von denen es die Stellvertreter erpreßt hatten."

Es gibt noch viele Nachahmungen, vgl. Dunlop, 273. 274. 275. 283; Keller, Li Romans, CLXXV; Dyocletian, Einleit., 52; Straparola, II, 4; G. Chappuis, Facetieuses journées (Paris 1583), III, 4; Lafontaine bei Robert, Fables inédites, II, 434—444. Hierher gehört auch Gaal, Märchen der Magyaren, Nr. 4, fast ganz wie bei Machiavelli, und Gutzkow, Unterhaltungen am häuslichen Herd, 1857, Nr. 45, S. 705 fg., wo es als polnisches Märchen mitgetheilt ist. Einzelne Züge sind auch in andere Darstellungen übergegangen, z. B. Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 20; vgl. auch §. 159.

Schließlich erwähne ich die sonderbare Cur in Somadeva's Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 67; die wunderbare Verwandlung eines häßlichen Weibes in das schönste durch Erblickung des Buddha im Dsanglun, S. 45.

§. 213. In die 12. Erzählung ist die 13. eingeschachtelt. Das in ihr hervortretende Nichtgebrauchen der Füße zum Gehen galt in Indien überhaupt als ein Zeichen der Vornehmheit (vgl. z. B. Mârkâṇḍeya-Purâṇa, VII, 45). Doch scheint es vorwaltend eine buddhistische Anschauung, daß die Zeichen des Verdienstes und des Glücks sich unter der Fußsohle befinden; daher die hohe Verehrung der Abdrücke von Buddha's Fußsohlen (Köppen, Religion des Buddha, S. 434), z. B. auf dem Adamspik in Ceylon. Sie wurden, wie es scheint, für heilig gehalten, und wer sie besaß, scheute sich, je mit den Füßen den Boden zu be-

rühren. So erzählt eine buddhistische Sage (bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 247): „daß Soma, der Sohn reicher Aeltern, von Jugend auf seinen Fuß nicht auf die Erde gesetzt habe. Es war nämlich auf seiner Fußsohle eine Linie von rothen Haaren, sich rechts krümmend, wie Blumen auf eine Trommel und wie von einem Purpurpinsel gemalt. Wegen dieses Zeichens der Größe ließ man ihn nie auf den Boden treten, ja selbst den Boden nicht sehen. Er brauchte nur zu drohen, auf den Boden treten zu wollen, dann thaten seine Diener ihm alles zu Liebe, um nicht den Verlust so vielen Verdienstes (d. h. des Resultats guter Werke in seinen frühern Existenzen) zu verursachen." In der, höchst wahrscheinlich ursprünglich buddhistischen, Sinhâsanadvâtrinçat, c. 28, wundert sich der weise Sematolog „über die Königszeichen, welche er in den Spuren von Fußsohlen erkennt, folgert aber zugleich daraus, daß der Inhaber dieser Sohlen sich seiner Füße zum Gehen bediene, daß er kein König sei".

Schon hierdurch wird es mir nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Erzählung aus buddhistischen Quellen herrührt, dafür spricht auch der Umstand, daß sie im Sindabadkreise erscheint, dessen sanskritisches Original höchst wahrscheinlich ursprünglich buddhistisch war (s. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188). Doch müssen wir alsdann annehmen, daß sie in der persischen u. s. w. Umarbeitung stark verändert sei, was sich übrigens in ihr auch deutlich zu erkennen gibt. Sie findet sich getrennt im Sindabâd-nâmah im Asiatic Journal, XXXVI, 10; in den Sieben Vezieren, bei Scott, Tales, 81; in Tausendundeine Nacht, Breslau, XV, 167; Syntipas, übersetzt von Sengelmann, S. 98; im Sandabar ist sie, weil ihr Anfang in den Umgestaltungen, welche sie sowie der Rest der Erzählung von der Sikhandini (§. 9, S. 47) erfahren hatten, mit dem von letzterm ganz gleich geworden war, mit dieser verbunden (s. a. a. O.). Der Brahmane des Pantschatantra ist hier in einen Königssohn verwandelt, der auf die Jagd reitet und sich verirrt. Der Râkschasa ist ein weiblicher Dämon, der ihn um Hülfe anfleht und, mit seiner Er-

laubniß, ſich — anſtatt auf ſeinen Rücken — hinter ihn aufs Pferd ſetzt; wie im Pantſchatantra, ſteigt ſie dann ab, aber nicht neben einem Waſſer, ſondern neben Ruinen, und der Prinz hört, wie ſie ihn Geſpenſtern übergeben will. Er rettet ſich nun durch Gebet. Der letzte Zug zeigt deutlich Einfluß des mohammedaniſchen, bei Syntipas des chriſtlichen Glaubens; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 102, 2; Keller, Li Romans, CXLII; Dyocletian, Einleitung, 46; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 200.

An die indiſche Darſtellung ſchließt ſich Aventures de Kâmrup, traduites de Garçin de Tassy, S. 204; die Scene eines georgiſchen Romans bei Broſſet im Journal asiatique, 1835; endlich der Alte, welcher ſich auf des Reiſenden Sindabad Schultern ſetzt, Tauſendundeine Nacht, II, 97—99, Weil; ebendaſelbſt, 204 und 227.

Man vgl. Mahâbhârata, XIII (IV, 206), 5883—5918, wo ein von einem Râkſchaſa gefangener Brahmane durch eine Antwort ſich rettet, und dazu Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, V, 49—53.

§. 214. Mit der 12. Erzählung — in welche die 13., wie ſchon bemerkt, eingeſchachtelt iſt — ſchließen die Wilſon'ſchen Handſchriften. Die hamburger haben zwar noch die beiden Erzählungen, welche folgen, allein eine deutliche Spur, daß ſie in ihrem Prototyp ſich nicht befanden. Hinter der 12., ſpeciell hinter der 85. Strophe finden ſich nämlich die Worte: iti kathânakam. pûrṇam, wörtlich: „hiermit iſt die Erzählung voll", und die darauf folgenden beiden Erzählungen haben, gegen den ſonſtigen Gebrauch dieſer Handſchriften, keine ſie zählenden Nummern. Ich folgere daraus — in Rückſicht auf die Wilſon'ſchen Handſchriften —, daß kathânaka hier das ganze fünfte Buch bezeichnen ſoll (vgl. die Bedeutung von upâkhyâna in dem Titel pancopakhyânam). Die berliner Handſchrift hat nur noch Eine Erzählung, nämlich die 15.; aber auch dieſe ſcheint hier nur Zuſatz von jemand, der ſie in einer andern Recenſion fand — nicht in dem Prototyp der berliner — und von dort herübernahm. Denn ſie ſchließt ſich an Koſegarten's Text, S. 263, 14, sampadyate, ſodaß unmit-

telbar darauf Strophe 89 folgt, also das ganze Motiv fehlt, weshalb der Gestrafte diese Geschichte erzählt, und zugleich eine vollständige Unordnung entsteht: denn diese Strophe, welche bei Kosegarten dem Gestrafften in den Mund gelegt wird, spricht hier der Freund; aber nichtsdestoweniger stimmt das unmittelbar darauf Folgende wieder mit Kosegarten überein, insofern nämlich auch hier — wie bei Kosegarten — der Freund fragt: „Wie war das?" und nun der Gestrafte die Geschichte erzählt. Man sieht deutlich, daß die Geschichte in dem Prototyp nicht stand, sondern aus einer andern Recension entnommen ist, wobei sich der, welcher sie aufnahm, nicht einmal die Mühe gab, diesen Zusatz mit der Recension, welche er abschrieb, in äußerliche Uebereinstimmung zu bringen (vgl. §. 139). Der Mangel beider Erzählungen in den erwähnten Handschriften (bezüglich Prototypen) erklärt sich daraus, daß sie, wie wir sogleich sehen werden, in andern Recensionen an früheren Stellen standen; in einer der folgenden wurden sie von dieser an andere versetzt. Indem nun Handschriften theilweise (z. B. das zweite Buch) auf Grundlage von solchen gefertigt wurden, in denen sie ihre frühere Stelle eingebüßt hatten, theilweise (z. B. das fünfte) von solchen, in denen sie ihre neue noch nicht eingenommen hatten, entstanden Recensionen, in denen sie ganz fehlten (vgl. §. 193). Diese wurden dann wol — wie hier — nach denen, die sie enthielten, ergänzt, was in der berliner sehr ungeschickt geschah (vgl. analoge Fälle, die in §. 139 aufgezählt sind).

§. 215. Der Freund kommt nochmals darauf zurück, daß der Gestrafte gutem Rathe hätte folgen sollen, und erzählt zum Beleg die 14. Fabel. Dieses Stadium, welches, wie man sieht, gar nicht einmal ein neues Motiv bringt, fehlt in den Wilson'schen Handschriften und der berliner, und fehlte wahrscheinlich auch in den Prototypen der hamburger Handschriften (s. §. 214), sodaß es deutlich eine neue weitere Ausspinnung ist, um noch eine Geschichte hinzufügen zu können. Die 14. Erzählung selbst fehlt hier in den Wilson'schen Handschriften, sowie in der berliner (wegen der hamburger s. vorigen Paragraphen), befindet sich aber in diesen schon zu Anfang des zweiten Buchs (s. §. 116); das südliche

(Dubois') Pantschatantra enthält sie sogar schon in ihrem ersten Buche (S. 37, s. §. 36). Die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadesa haben sie gar nicht, woraus natürlich folgt, daß sie erst ein späterer Zusatz ist. Schon §. 36, S. 111, ist die Ueberzeugung ausgesprochen, daß ihre Stellung früher (und zwar in der sanskritischen Grundlage des südlichen Pantschatantra) im ersten Buche war; als dieses zu voll geworden war, gingen wol in einer Recension die 14. in das zweite Buch, in einer andern beide in das fünfte über.

Die Darstellung stimmt an allen vier mir zugänglichen Orten (Kosegarten, hamburger, berliner, Dubois) in den Thatsachen überein; in der berliner Handschrift ist sie sehr kurz, in den übrigen ausführlich.

Die Vögel, welche hier erwähnt werden — in der berliner Handschrift kommen sie in der Mehrzahl vor —, erscheinen wahrscheinlich auch im Mahâbhârata (s. die Anm. zu der Uebersetzung) und scheinen zu noch mehr Fabeln Veranlassung gegeben zu haben, vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 45, 1.

§. 216. Der Gestrafte entläßt den Freund, räth ihm aber, nicht allein zu gehen. Ueber dies hier ganz unpassende Motiv ist schon im §. 36, S. 112, gesprochen. Die 15. und letzte Erzählung fehlt, wie §. 214 bemerkt, in den Wilson'schen Handschriften, erscheint zwar in den hamburger und der berliner, scheint aber in deren Prototypen gefehlt zu haben (s. §. 214). In dem südlichen (Dubois') Pantschatantra findet sie sich schon im ersten Buche (S. 39, s. §. 36), und ich habe oben (§. 36) dieses Buch für ihre frühere Stelle erklärt. Doch ist sie im südlichen Pantschatantra zu einer vollständigen Rahmenerzählung erweitert, und diese Entwicklung ist natürlich viel später. Die Darstellungen in den sanskritischen Texten sind ohne Einschachtelungen und stimmen wesentlich miteinander überein. Die im südlichen (Dubois') Pantschatantra weicht, auch abgesehen von den Einschachtelungen, von ihnen ab und zeigt zwar vorwaltend Neigung zum Raffinement, jedoch auch entschieden Spuren einer ältern Fassung. Der Brahmane pilgert — ohne daß seine Mutter, wie in den sanskritischen Texten,

vorkommt — zu der heiligen Ganga; ein Krebs bittet ihn unterwegs, ihn mitzunehmen, und schon hat dieser eine gewisse Vorahnung, daß er ihm vielleicht nützen werde; zum Beleg erzählt er ihm die §. 130 erwähnte Fabel von dem Elefanten und den Mäusen. Wie in den sanskritischen Darstellungen, legt sich der Brahmane unter einen Baum; unter diesem nistet eine Schlange, auf ihm ein Rabe; beide sind Alliirte: wenn eine Beute kommt, weckt der Rabe die Schlange, sie tödtet diese und die Raben verspeisen sie. Dies geschieht auch jetzt. Der Brahmane wird getödtet. Während ihn aber der Rabe verzehren will, bemerkt er, daß sich etwas im Reisesacke regt; er streckt seinen Kopf hinein; da packt ihn der Krebs mit seinen Scheren. Der Rabe bittet um Gnade; diese will aber der Krebs nur unter der Bedingung verwilligen, daß er den Brahmanen wieder lebendig macht. Die Schlange saugt darauf das Gift wieder aus und der Brahmane lebt wieder auf. Nachdem er alles Vorgegangene erfahren, fordert er den Krebs auf, den Raben freizulassen. Dieser aber erzählt ihm die Fabel „vom Brahmanen und falschen Krokodil" (§. 36, S. 112) und tödtet den Raben alsdann.

Diese Darstellung ist das Mittelglied, durch welches wir erkennen, daß wir auch hier wieder, wie schon so oft, die Umwandlung einer buddhistischen Fabel vor uns haben. Diese erscheint, wie gewöhnlich, in einem Dschâtaka und findet sich bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III. 311. Sie lautet folgendermaßen:

„Ein Brahmane hatte ein Feld, welches er täglich besuchte. Dabei nahm er stets einen goldfarbigen Krebs in die Hand, welcher in einem Teiche innerhalb der Grenzen dieses Feldes war, und ließ ihn dann wieder dort. Eine Krähe bemerkte diese Freundschaft zwischen dem Brahmanen und dem Krebs, beneidete sie darum und ging zu einer Schlange, welche in einer Höhle am Fuße des Baumes saß, und sagte zu ihr: «Freundin, meine Frau, die bald Eier legen will, hat ein starkes Gelüste nach den Augen des Brahmanen, der jeden Tag das Feld besucht, sodaß sie sie ausreißen und fressen möchte; wenn es ihr nicht erfüllt

wird, ſtirbt ſie ſicher; wenn du ihr dazu helfen willſt, wird ſie nicht verfehlen, dich mit ihren Eiern zu belohnen. Du brauchſt nur morgen früh dich in einem der Feldwege zu verbergen und ihn zu ſtechen». Die Schlange war dies zufrieden und verbarg ſich. Der Brahmane kam, nahm den Krebs, ſeinen Freund, aus dem Teiche in die Hand und ging ſeinen Weg weiter, wie gewöhnlich, in das Feld. Die Schlange ſtach ihn, ſowie er herankam. Der Brahmane fiel wie todt hin. Die Krähe kam ſogleich herangeflogen und ließ ſich auf ihm nieder, um ihm die Augen auszuhacken. Da packte der Krebs mit der einen ſeiner Scheren den Hals der Schlange, mit der andern den der Krähe und drohte, ſie zu tödten, wenn ſie das Gift nicht wegnähmen und ſeinen Freund wieder herſtellten. Die Schlange bat voll Schrecken den Krebs, ihr zu erlauben, ihren Mund an die Wunde zu bringen. So ſog ſie das Gift wieder heraus, und der Brahmane ſtand ſogleich auf, als ob ihm nichts zugeſtoßen geweſen wäre. Darauf tödtete der Krebs beide, indem er ſagte, daß es unziemlich ſei, zwei ſolche Böſewichter am Leben zu laſſen." (Es folgt noch der gewöhnliche Zuſatz über das, was die Perſonen der Fabel in Buddha's Zeit waren; nämlich der Brahmane Buddha ſelbſt, der Krebs einer ſeiner Schüler, Schlange und Krähe ſeine Hauptfeinde.)

Es iſt ſchon oben (§. 60) angedeutet, daß ich dieſe Fabel für eine durch griechiſchen Einfluß entſtandene halte, nämlich aus der dort erwähnten, wo der Krebs eine Schlange tödtet. Denn ich zweifle ſehr, daß das Tödten einer Schlange durch einen Krebs eine ſo gewöhnliche Erſcheinung iſt, daß ſie an verſchiedenen Orten zur Bildung einer Fabel Veranlaſſung geben konnte. Die Geſchichte bei Aelian, Historia animal., XVI, 38, „wo die Krebſe Schlangen hindern, einen Sumpf zu verlaſſen", iſt gewiß ſelbſt nur eine, ebenfalls mit der alten (ſchon von Aleäus gekannten) griechiſchen in Verbindung ſtehende Fabel. Die ebenerzählte buddhiſtiſche Fabel trägt auch das gewöhnliche Kennzeichen der Entlehnung an ſich: die Uebertreibung, hier in der Form der Verdoppelung: der Krebs tödtet eine Schlange und eine Krähe; dieſe

eine Seite, die Tödtung des Vogels, hat sich aber wieder abgesondert und sich zu der §. 60 erwähnten buddhistischen Fabel individualisirt. Mehr übrigens als die Veranlassung dankt die buddhistische Fabel der griechischen nicht; ihre Gestaltung ist im übrigen ganz unabhängig von ihr. Die Tödtung der Schlange ist in ihr Folge der Freundschaft und dient als Beleg für eine Regel der Klugheit.

§. 217. Trotz der Ermahnung (vgl. §. 216 und 36) geht der Freund ohne Gefährten weg. Das Buch sieht aber, wie schon §. 199 angedeutet, nicht wie ein abgeschlossenes aus, sondern fast eher, als ob es hätte noch weiter ausgesponnen werden sollen und in den uns vorliegenden Recensionen noch nicht bis zu dem angestrebten Grade vollendet wäre.

Damit sind die fünf Bücher des indischen Pantschatantra vollendet.

---

§. 218. Die arabische Bearbeitung des sanskritischen Werkes, aus welchem auch das Pantschatantra hervorgegangen ist, enthält außer den dem letztern entsprechenden Abschnitten noch mehrere andere. Wenn wir der ersten, §. 12 erwähnten Einleitung Vertrauen schenken, so waren diese sämmtlich, natürlich mit Ausnahme der vier einleitenden Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension, aus dem Sanskrit entlehnt. Diese schreibt nämlich dem Bidbai die Abfassung von 14 Kapiteln zu (bei Knatchbull, S. 29), und gerade so viel enthält das Kalilah und Dimnah (nach Abzug jener vier) in der Silv. de Sacy'schen Recension. Bei dieser Annahme aber würde selbst das sechste Kapitel als dem Sanskrit entlehnt zu betrachten sein, von dem es doch kaum zu bezweifeln ist, daß es ein nichtindischer Zusatz sei (vgl. §. 109). Wir dürfen schon danach vermuthen, daß auf die Angabe dieser Einleitung kein Gewicht zu legen ist, daß sie eben nur auf der Anzahl der Kapitel beruht, in welchen die arabische Bearbeitung dem Verfasser derselben vorlag und daß er diese ohne weiteres auch für die des indischen Originals annahm. Gewichtvoller sieht eine andere An-

gabe aus, welche sich in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung findet. Dieser hat nämlich am Ende seiner Uebersetzung des zweiten Kapitels in Silv. de Sacy's Recension, welches er als Vorrede des arabischen Uebersetzers betrachtete (s. §. 13, S. 58) einen Zusatz, welchem gemäß von den 16 Kapiteln, in welche — exclusive der zwei Vorreden, der eigenen und der dem arabischen Uebersetzer zugeschriebenen — das Werk bei ihm zerfällt (nämlich zwei einleitende = Kap. 3. 4 der Silv. de Sacy'schen Recension, und 14 eigentliche), nur zehn aus dem Indischen stammten, sechs dagegen das Werk von Buzurdjmihr, Sohn des Bakhtegan (بزرجمهر بن بختكان), sein, d. i. dem Vezier des Khosru Anuschirvan (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 113). In einem berliner Codex dieser Uebersetzung ist das Inhaltverzeichniß der Kapitel so geordnet, daß die sechs, welche hiernach die Zusätze des Buzurdjmihr wären, am Ende stehen. Danach wären sie die beiden einleitenden Kapitel, welche, wie gesagt, dem dritten und vierten der Silv. de Sacy'schen Recension entsprechen; ferner das 14. (die Geschichte von Jladh Beladh u. s. w.), das 16. (Mönch und Gast), das 17. (die dankbaren Thiere) und das 18. (die Reisegefährten). Wie wenig aber auf diese Mittheilung zu geben ist, zeigt sich schon darin, daß sie das dritte Kapitel, welches unzweifelhaft von Almokaffa herrührt (§. 14), dem Buzurdjmihr zuschreibt und ebenso das 17., welches nach §. 69—71 unzweifelhaft aus dem Indischen stammt. Man könnte nun vielleicht annehmen, daß diese Notiz in der berliner Handschrift nur speciell auf falsche Kapitel übertragen sei, daß sie aber bezüglich der Anzahl der hinzugesetzten Kapitel auf einer alten und richtigen Ueberlieferung beruhe. Für diese Annahme könnte zu sprechen scheinen, daß alsdann das eigentliche indische Werk zehn Abschnitte enthalten hätte, eine runde Zahl, wie man sie wol bei derartigen Sammlungen erwarten darf; allein dieser Schein fällt dadurch zusammen, daß wir wol unzweifelhaft 11 Kapitel als dem indischen Original entlehnt finden, nämlich die schon besprochenen 5., 7., 8., 9., 10., und die nun zu besprechenden 11., 12., 13., 14., 17., 18., sodaß

also auch die Zahl in dieser Notiz auf keiner sichern Ueberlieferung beruht. Ich zweifle daher, ob wir dieser ungenauen Angabe irgend einen Einfluß auf unsere Untersuchungen einzuräumen haben.

Ehe ich mich zu den einzelnen Kapiteln wende, muß ich noch eins bemerken. Die Erzählungen, welche wir im Folgenden finden werden, sind in Bezug auf ihre Form von den besprochenen fünf Büchern des Pantschatantra sehr verschieden, und wer die Gestalt der letztern, zumal in den uns vorliegenden sanskritischen Recensionen, im Sinne hat, möchte, dieses Gegensatzes wegen, sich schwer zu der Annahme entschließen, daß sie mit jenen in einem Grundwerke ursprünglich vereinigt waren. Ich muß deswegen ins Gedächtniß zurückrufen, daß, den bisher geführten Untersuchungen gemäß, die sanskritische Gestalt der fünf Bücher eine verhältnißmäßig sehr neue ist und daß sie sich erst nach und nach immer mehr erweitert haben. Faßt man aber die ältere Gestalt in den Sinn, wie wir sie fast durchweg in der arabischen Bearbeitung reflectirt fanden, so ist der Gegensatz viel geringer, ja in Betreff des vierten und fünften Buches, wie sie uns im neunten und zehnten Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension vorliegen, verschwindet er fast ganz. Von diesen enthielt jedes nur eine Einschachtelung, sodaß sie gewissermaßen die Brücke zu den nachfolgenden Kapiteln bilden, welche größtentheils gar keine Einschachtelung enthalten. Vielleicht wirkte dieser Mangel an Einschiebungen mit dazu, daß im Sanskrit aus dem Grundwerke das mit dessen fünften Buche abgeschlossene Pantschatantra entstand. Die übrigen Kapitel schienen zu verschieden von jenen erweiterten und wurden deshalb weggelassen. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

§. 219. Das 11. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension (Wolff, II, 8; Knatchbull, 273) ist bei Symeon Seth eine Stelle weiter gerückt und dessen 8. Abschnitt (S. 87), bei Johann von Capua Kap. VIII (k., 5), deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, Kap. VIII (R., V), spanische Uebersetzung, c. VIII (fol. XLIV, 6), bei Doni, Trattato, V (S. 70); Raimond de Beziers, Kap. X (Not. et Extr., X, 2, 16); bei Nasr-Allah, Kap. IX (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); Anvár-i-Suhaili, c. VII (S. 417);

ebenſo Cabinet des fées, XVIII, 43; bei Baldo, fab. XVII (Edéléſtand du Méril, S. 243); Lafontaine, VIII, 22.

Dieſes Kapitel behandelt den Fall, wo ſich zwei Feinde (hier Katze und Maus) durch eine momentane Verbindung miteinander vor ihren andern Feinden (die Maus hier vor einer Eule und einem Wieſel, die Katze vor einem Jäger) retten. Die griechiſche Ueberſetzung weicht in einigen Nebendingen ab; ſo hat ſie, als ganz unpaſſenden Zuſatz, daß die Katze das Wieſelchen von dem Loche der Maus verjagen ſoll und verjagt; darin ſtimmt ſie weder zu Johann von Capua, noch zu dem Anvár-i-Suhaili, noch endlich zu dem ſogleich mitzutheilenden Sanskrittexte. Johann von Capua hat ſtatt des Wieſels canis, worüber §. 201, S. 483 geſprochen iſt; ſtatt der Eule hat er einen Vogel ohne nähere Beſtimmung; daraus hat die deutſche Ueberſetzung einen ar gemacht, und dieſes deutſche Wort hat in der ſpaniſchen Ueberſetzung (vgl. §. 14. 41. 61. 84. III, 4 u. a.) milano herbeigeführt, woraus dann Doni's nibbio gefloſſen iſt. In allem übrigen repräſentirt Johann von Capua hier ſicherlich, wie gewöhnlich, den urſprünglichen arabiſchen Text am treueſten. Denn ſeine Ueberſetzung ſtimmt mehr als alle bisher bekannten Ausflüſſe der arabiſchen Bearbeitung mit der ſanskritiſchen Darſtellung, nicht ſelten faſt wörtlich, überein. Das Anvár-i-Suhaili hat einen Raben ſtatt der Eule. Baldo hat, wie der arabiſche Text, „Wieſel und Eule". Den Schluß hat er aber auf eigene Hand verändert, indem er die Katze, nachdem ſie kaum befreit iſt, die Maus freſſen läßt. Danach könnte man auch die treuloſe Katze in „Katze und Maus" in Tauſendundeine Nacht, III, 906 (Weil), hierher zu ziehen geneigt ſein; allein die Abweichungen ſind zu ſtark. Doch ſind auch in dieſer Darſtellung eine Menge indiſche Anklänge. Dagegen gehört Abſtemius, 70, in Neveleti, Mythol. aesop., wol ſicher hierher, obgleich an die Stelle der Katze ein Geier getreten iſt.

Wer mit indiſchen Werken bekannt iſt, würde ohne weiteres den indiſchen Urſprung dieſes 11. Kapitels nach Durchleſung desſelben aus der Geſammtdarſtellung vermuthen und würde dieſe Vermuthung durch manche Einzelheiten beſtätigt ſehen, z. B. Wolff,

II, 8, 2 v. u. = Pantſchatantra, II, 121; Wolff, II, 18, 2 = Pantſchatantra, II, 32. Allein es bedarf ſolcher Einzelbeweiſe nicht; die ganze politiſche Fabel findet ſich Mahâbhârata, XII (III, 539), V. 4930 fg., und wird hier, ähnlich wie im Kalilah und Dimnah durch die Frage des Dabſchelim, durch die des Yudhiſhthira eingeleitet. Ich erlaube mir daher, des Vergleichs wegen, auch dieſe mit zu überſetzen:

„Yudhiſhthira. Nun wünſche ich deinen Rath zu hören, o du ſtiergleicher Bharatide! Wie ein König, der von Feinden umringt iſt, der kundig des Rechten und des Nützlichen, erfahren in den Schriften über Recht, ſeiner Sinne Herr bleibt; ich frage dich, o beſter Kuruide! erzähle mir dieſes, wie ſich ein König zu benehmen hat, der von vielen Feinden bedroht iſt; dieſes allſammt wünſche ich zu hören der Ordnung gemäß. Gar viele früher erzürnte Feinde ſtreben, wegelagernd, einen im Unglück befindlichen König auszurotten: wie könnte der allein, ſchwach und ohne Helfer, allenthalben von Starken verfolgt, ſich aufrecht erhalten? Wie erkennt er den Freund, ſowie den Feind auch? und wie muß ſich der Feind und Freund bei dieſer Gelegenheit benehmen? Wie aber ſoll ein Menſch gegen einen, der ſich als Freund erwieſen, ſowie auch gegen einen, der Feind geworden, handeln? oder wie handelnd möcht' es ihm wohlergehen? Mit wem ſoll er Zwietracht halten, mit wem einen Bund ſchließen? Oder wie ſoll er, ſelbſt wenn mächtig, in der Mitte von Feinden ſich benehmen? Dieſes iſt das ſchwerſte Werk von allen Werken, o Feindequäler! Niemand kann es verkünden — ſelbſt einen Hörer zu finden, iſt ſchwer — außer dem getreuen, ſeinen Leidenſchaften gebietenden Bhiſhma, dem Sohne des Śântanu. Dieſes, o Hochglücklicher! haſt du erforſcht und verkünde es mir all!

Bhiſhma. Dieſe deine Frage, o Yudhiſhthira! iſt dir angemeſſen und bringet Heil. Höre, o Sohn! vollſtändig die Geheimlehre für Misgeſchicke, o Bharatide. Der Feind wird zum Freunde und der Freund auch wird zum Feinde; ſich nach der Nützlichkeit richtend, iſt der Gang des zu Thuenden

ſtets [1]) unbeſtändig; dieſer folgend, ſei man vertrauensvoll oder feindlich, bei der Entſcheidung über das, was man thun und laſſen ſoll, Ort und Zeit genau erwägend. Verſtändige müſſen, ihren Vortheil ſuchend, nachdem ſie ſich davon überzeugt, Verträge eingehen; ſelbſt mit ſeinen Feinden muß man ſich vertragen; denn ſein Leben ſoll man ſchützen, o Bharatide! Denn welcher Mann thörichterweiſe ſich niemals mit ſeinen Feinden verträgt, der erreicht nimmer ſeinen Zweck, noch auch Nutzen, o Bharatide! Doch wer mit dem Feinde ſich verbindet und ſich verfeindet mit dem Freunde, einzig das dem Zweck Angemeſſene im Auge habend, der erwirbt ſich großen Gewinn. Hier erzählt man auch dieſe alte Geſchichte, das Geſpräch der Katze und der Maus unter dem heiligen Feigenbaum:

In einem großen Walde war ein großer heiliger Feigenbaum, von einer Fülle von Schlinggewächſen umrankt, mit Scharen von mancherlei Vögeln bedeckt, an Zweigen reich, wie eine Wolke kühlen Schatten gewährend, herzerfreuend, ein in der Nähe eines Waldes gewachſener Baum voll Schlangen und Wild. An deſſen Wurzel hatte eine ſehr kluge Maus, mit Namen Palita (d. i. der Graue) ein Loch mit hundert Oeffnungen gemacht und wohnte darin. Auf einem Zweige deſſelben hauſte einſt vergnügt eine Katze, mit Namen Lomaça (die Haarige), eine Menge Vögel verſchmauſend. Und dahin kam ein Tſchândâla, welcher im Walde wohnte, und ſtellte da ſtets, wenn die Sonne untergegangen war, eine Falle auf; nachdem er die aus Därmen geflochtenen Bande, der Ordnung gemäß, zurecht gelegt hatte, ging er vergnügt nach Hauſe, ſchlief und ging in der Morgendämmerung wieder hin. Da wurden in der Nacht ſtets viele wilde Thiere gefangen. Einſt ließ ſich aus Unvorſichtigkeit auch die Katze darin fangen. Als dieſe ſeine ſtets würgende Feindin verſtrickt war, o Hochweiſer! trat Palita, dieſe Gelegenheit wahrnehmend, recht unbeſorgt aus ſeinem Loche hervor. Indem er nun, ſorglos gehend, in dieſem

[1]) Man trenne sadâ gatiḥ in zwei Worte.

Walde umherwanderte [1]) und Nahrung suchte, erblickte er nach einiger Zeit den Köder; er stieg auf die Falle und fraß ihn, oberhalb seines gefangenen Feindes stehend, im Herzen lachend. Während er nun, an den Köder gefesselt, sich einmal umsieht, sah er einen andern furchtbaren Feind von sich in der Nähe, ein Ichneumon, dem Kriegsgotte vergleichbar, an seinem Erdloche liegend, schnellfüßig, rothäugig, mit Namen Harita (d. i. der Grüne). Eilig war es herangekommen, durch diesen Mäusegeruch gelockt, mit der Zunge leckend, der Speise halber, stand es auf dem Boden, den Kopf in die Höhe gerichtet. Zugleich sah er auf dem Zweige einen andern Feind, die in Höhlen hausende Eule, mit Namen Tschandraka (d. i. kleiner Mond, Pfauenauge), die scharfgeschnäbelte, nachtwandelnde. Indem ihm so Ichneumon und Eule in die Augen fielen und er in diese überaus große Gefahr gerathen war, hatte er folgenden Gedanken: «Wie muß einer, der sein Bestes will, in diesem schweren Misgeschick handeln, wo Tod droht und Gefahr ringsum sich erhoben?» So von allen Seiten eingeschlossen, allenthalben Gefahr erblickend, war er von Furcht zerquält und that den alleräußersten Schritt. Denn unter allen Misgeschicken und Verlusten ist der des Lebens am höchsten zu achten und ebendieses Misgeschick drohte infolge dieser Gefahr von allen Seiten. «Gehe ich rasch in die Erde, so wird mich das Ichneumon fressen; wenn ich hier stehen bleibe, die Eule; die Katze, wenn sie von Banden frei ist. Doch ein Weiser, wie ich, darf sich nicht verwirren lassen; ich werde mein Leben zu retten suchen, indem ich einen den Umständen angemessenen Rath fasse. Denn ein mit Verstand begabter Weiser, der der Schriften über Lebensweisheit kundig, geht nicht zu Grunde, selbst wenn er in große und furchtbare Noth gerieth. Ich sehe aber jetzt hier keine andere Zuflucht, als die Katze. Denn dieser Feind befindet sich in Noth und ich kann ihm Großes leisten. Wie kann aber jetzt einer sein Leben retten, der von drei Feinden verfolgt wird?

[1]) Man corrigire: anucaratâ.

Deswegen gerade suche ich meine Zuflucht bei diesem Feinde, der Katze. Mich auf die Vorschrift der Lebensweisheit stützend, schildere ich ihm seinen Vortheil, damit ich diese Menge von Feinden durch den höhern Verstand täusche. Wenn ich diesem meinem über alle maßen großen, thörichten, ins höchste Unglück gerathenen Feinde seinen Vortheil durch eine Verbindung mit mir begreiflich machen kann, wird er vielleicht, da er in Noth ist, sich mit mir vertragen. Ein Mächtiger, der sein Leben zu schützen hat, soll sich — wie die Lehrer sagen — im Unglück selbst aus einem verachteten Feinde einen Rückhalt bilden. Denn besser ein kluger Feind als ein thörichter Freund! Mein Leben aber ruht auf meinem Feinde, der Katze. Wohlan! ich will ihm ein Mittel angeben, welches zu seiner eigenen Rettung dient. Vielleicht wird jetzt dieser Feind durch die Verbindung klug werden!»

So überdachte die Maus die Gesinnung des Feindes. Darauf sprach sie, kundig, wie man in Wahrheit seinen Zweck erreicht, kennend die richtige Zeit für Vertrag und Feindschaft, zur Katze folgende, freundlich beginnende Rede: «Freundschaftlich richte ich ein Wort an dich: Lebst du etwa, o Katze? denn ich wünsche dein Leben, da unser beider Heil innig miteinander verbunden ist. Du brauchst keine Furcht zu haben, o Lieber! Du wirst deinem Wunsche gemäß leben. Ich werde dich retten, wenn du mich nicht tödten willst. Es ist ein Mittel da — nicht schwer vollziehbar[1]) erscheint es mir —, durch welches du Freiheit, ich Heil erlangen kann. Dieses Mittel habe ich gefunden, meinen Geist hin- und herwendend, sowol zu deinem als meinem Nutzen; denn unser beider Heil ist innig miteinander verbunden. Denn dieses Ichneumon und diese Eule, die bösgesinnt mir nachstellen, wagen sich nicht heran, o Katze! darum bin ich noch unversehrt. Krächzend, mit rollenden Augen sieht die böse Eule mich an, sitzend auf der Spitze des Baumzweigs; vor ihr fürchte ich mich heftig. Sieben Schritte bilden Freundschaft unter Guten[2]); du bist nun mein

[1]) Ich lese: °trâdushkarah = | atra | adush°.
[2]) S. Anm. zu II, Str. 47.

kluger Freund; ich werde gegen dich handeln, als ob ich mit dir in einem Hause wohnte; du hast keine Furcht mehr nöthig. Denn du bist nicht fähig, ohne mich den Strick zu lösen; ich werde deine Stricke lösen, wenn du mich nicht verletzest. Du wohnest auf des Baumes Spitze; ich an dessen Wurzel. Beide wohnen wir lange an diesem Baume, wie dir bekannt. Wem niemand traut [1]) und wer niemandem traut, diese beiden sind stets von Angst erfüllt und werden von Verständigen nicht gelobt. Deswegen möge Liebe unter uns erwachsen; ein ewiger Bund uns sein. Dieselben aber tadeln auch, wenn für einen Vortheil die richtige Zeit verpaßt wird. Höre, wie unser Nutzen hier miteinander verbunden ist: ich wünsche dein Leben, du wünschest mein Leben: irgendjemand setzt auf einem Holzscheite über einen tiefen Strom; er bringt das Holzscheit hinüber und wird durch das Holzscheit hinübergebracht; gerade solch' eine gegenseitige hochwichtige Verbindung wird zwischen uns stattfinden: ich werde dich erretten und du wirst mich erretten.»

Nachdem aber Palita diese für beide dienliche Sache ausgesprochen und, die Umstände berücksichtigend, durch Gründe überzeugend nachgewiesen hatte, sprach die kluge Katze, nachdem sie des Feindes schöne Rede gehört, folgende mit durch Gründe überzeugendem Inhalt versehene Worte; die verständige, redebegabte, nachdem sie ihren Zustand überblickt, verehrte ihn, diese Rede entwickelnd, ebenfalls mit Höflichkeit; darauf sprach die scharfzahnige, mit Augen wie Edelstein und Jaspis versehene Katze Lomaça, ein wenig aufblickend, zur Maus: «Ich lobe es, o Liebe! — Heil sei dir! — daß du mein Leben zu retten wünschest, und wenn du Hülfe weißt, so möge sie ohne weiteres Besinnen gebracht werden, denn ich bin sehr übel daran und du noch übler als ich; zwei, die sich in übler Lage befinden, sollen sich aber verbinden ohne Verzug. Ich werde anordnen, was der Lage angemessen, zur Erreichung des Zwecks dienlich ist, o Herr! Wenn ich aus meiner Noth befreit sein werde, soll deine That nicht verloren sein; ich

[1]) Man lese: nâçvasite, Atmanepadam wegen Metrum.

bin dein gebeugter, ergebener Schüler und thue, was ihm nützlich ist; deinem Befehle folgsam, komme ich hülfesuchend zu dir.»

So angeredet, sprach Palita zu der Katze, die sich ihm unterworfen, folgende nützliche Rede mit passendem Inhalt und sachgemäß:

«Daß du trefflich gesprochen, nimmt mich bei deinesgleichen nicht Wunder. Jetzt höre von mir, welchen Weg ich zu unserm Nutzen ausgedacht; ich werde mich zu dir begeben; ich habe große Furcht vor dem Ichneumon; schütze du mich! tödte mich nicht! ich vermag dich zu retten. Auch vor der Eule schütze mich desgleichen; denn die Abscheuliche verlangt nach mir; ich werde deine Banden zernagen, o Freund! ich schwör' es dir wahrhaftig zu.»

Nachdem Lomaça diese passende, angemessene, sachgemäße Rede gehört hatte, verehrte er den Palita mit einem Willkommen, freudig zu ihm aufblickend. Nachdem die Katze, Freundschaft fühlend, den Palita geehrt hatte, sprach die Heldin vergnügt und eilig, nachdem sie überlegt: «Komm rasch herbei — Heil sei dir! — du bist mein Freund, mir so lieb wie mein Leben: denn durch deine Gnade, o Weiser! werde ich das Leben wieder erlangen. Was immer, o Schützer, nach diesen Vorfällen von mir für dich gethan werden kann, das befiehl nur! ich werde es thun; ein Bund, o Freund! sei zwischen uns beiden. Aus dieser Gefahr befreit, werde ich sammt der Schar meiner Freunde und Verwandten alles thun, was dir lieb und nützlich ist, und, aus dieser Noth befreit, o Guter! werde ich gewiß Liebe dir erweisen und die Wohlthat eines Wiedervergeltenden. Ein Vergeltender aber, wenn er auch viel thut, leuchtet doch nicht gleichwie der, der zuerst wohlthat. Denn der eine thut ein Werk, der andere aber bezahlt es nur.» —

Bhishma sprach: «Nachdem die Maus der Katze ihren eigenen Vortheil begreiflich gemacht hatte, setzte sie sich voll Vertrauen in den Schos dieser Schuldbeladenen. Nachdem auf diese Weise die kluge Maus durch die Katze gesichert war, schlief sie unbesorgt an der Brust der Katze, wie an der eines Vaters oder einer Mutter. Als nun das Ichneumon und die Eule die Maus in

den Armen der Katze ruhen sahen, da verloren sie alle Hoffnung; beide sehr erschreckt, nachdem sie eilig sich ihrer Nahrung genähert hatten, geriethen in die größte Verwunderung, da sie die große Freundschaft jener beiden sahen; die beiden Starken, Verständigen und Geschickten saßen nahe, aber infolge dieses Rathschlusses unfähig, Gewalt gebrauchen zu können, da sie Maus und Katze ihres Zweckes willen miteinander verbunden sahen, gingen beide, Ichneumon und Eule, schnell zu ihrer Wohnung. [1]) Palita, der Zeit und des Ortes kundig, an die Glieder der Katze geschmiegt, zernagte, die richtige Zeit erwartend, o Herr der Männer! die Stricke. Die Katze aber, von der Gefangenschaft gequält, Eile begehrend, als sie sah, wie die Maus, ohne sich zu beeilen, die Banden zernagte, begann den Palita anzutreiben, da er sich bei der Zernagung der Stricke so wenig beeilte: «Warum, o Lieber, beeilst [2]) du dich nicht sehr? Warum bist du lässig, nachdem du deinen Zweck erreicht? Sei nicht undankbar [3]) und löse die Stricke, bevor der Jäger kommt». So von der Eilenden angeredet, sprach der verständige Palita zu der bedachtlosen Katze die passende, den eigenen Nutzen im Auge habende Rede: «Schweig still, o Lieber! du hast weder Eile noch Furcht nöthig; denn ich bin da, der ich die rechte Zeit kenne; ich werde die richtige Zeit nicht vorübergehen lassen. Eine That, die zur unrichtigen Zeit gethan wird, ist nicht fähig, Nutzen zu bringen; geschieht aber dieselbe zur richtigen Zeit, so ist sie großen Nutzens fähig. Wenn ich dich zur unrechten Zeit befreite, so würde mir von dir aus Gefahr entstehen. Darum erwarte die Zeit! Warum eilst du so, mein Freund? Wenn ich den Tschândâla kommen sehe, mit dem Messer in der Hand, dann werde ich deine Stricke zernagen. Zu dieser Zeit befreit, wirst du auf den Baum springen; denn alsdann wirst du an nichts weiter als an dein Leben denken. Wenn du

---

[1]) V. 4999.

[2]) Ich lese: atitvarase; denn tri gibt keinen Sinn und ist auch nicht Atmanepadam.

[3]) Ich lese: amitraghnah; denn der Vocativ ist schwerlich hier richtig.

alsdann voll Angſt und Furcht entflohen biſt, o Lomaça! werde ich in mein Loch eilen; du nimmſt den Zweig zu deinem Sitze.»

Nachdem die Katze von der Maus dieſe auf ihren Nutzen berechnete Antwort erhalten hatte, ſprach die Hochverſtändige, nach dem Leben begierig, das Weſen der Rede kennend, zu der zögernden Maus eilend folgende, ihr ſelbſt dienliche, vollſtändig angemeſſene Worte:

«So vollziehen nicht die Guten liebevoll Freundesdienſt; wie du von mir eilig aus der Noth befreit biſt, ſo hätteſt auch du eilig das mir Dienliche thun müſſen; ſtrenge dich an, o Hochweiſer, damit wir beide gerettet ſind. Wenn du aber zögern willſt, weil du unſerer frühern Feindſchaft gedenkſt, dann betrachte, du bös Handelnder, deinen offenbaren Lebensverluſt.[1]) Wenn ich unbewußterweiſe früher irgendetwas Böſes gethan habe; ſo wolle daran nicht denken! ich bitte dich um Verzeihung; ſei mir gnädig!»

Darauf ſagte die Maus, begabt mit der Kenntniß der Schriften, zu der ſo redenden, verſtändigen Katze folgendes, ſehr treffliches, Wort: «Ich habe dich, deine Sache führend, gehört; du hörſt auch mich, die meinige führend; iſt ein gefürchteter Freund zu gewinnen, ein Freund, der durch Gefahr verbunden, ſo ſoll man das mit großer Vorſicht thun, wie man die Hand aus dem Munde einer Schlange zieht. Wer mit einem Mächtigen ſich verbindet und dabei nicht auf ſeiner Hut iſt, dem dient dies ſo wenig zum Vortheil, als wenn er etwas Ungeſundes gegeſſen hätte. Niemand iſt irgendjemandes Freund, niemand iſt irgendjemandes Herzbruder[2]); nur durch Nutzen gewinnt man Freunde, und ſo auch Feinde. Durch Gewinn wird Gewinn gefangen, gleichwie Waldelefanten durch zahme, und kein Menſch kümmert ſich, ſobald das, was er zu thun hatte, gethan iſt, um den, der es gethan. Deswegen ſoll man alles ſo thun laſſen, daß nichts zu thun übrig bleibt. In dieſem Augenblicke biſt du, gequält durch die Furcht

---

[1]) Nämlich: vor welchem die Katze ſie gerettet hat.

[2]) So hat der Text; man würde eher für das letztere Feind erwarten; auch ließe es ſich leicht hinein emendiren.

vor dem Tschândâla, nicht mächtig, mich zu fangen, da dein ganzer Sinn auf deine Flucht gerichtet ist. Der größte Theil des Netzes ist aber zernagt, ein einziger Strick ist nur übrig gelassen; den werde ich zernagen; darum sei nur gleich außer Sorgen, o Lomaça!»

Indem sie so miteinander sprachen, beide auf gleiche Weise in Gefahr, ging diese Nacht zu Ende; Lomaça aber gerieth in Angst. Darauf erschien um die Zeit der Morgendämmerung der misgestaltete, schwarzbraune, durch dicke Hüften entstellte, struppige, von einer Hundeschar umringte, spitzohrige, großmäulige, schmutzige, furchtbar aussehende Tschândâla, mit Namen Parigha (d. i. Keule), mit einem Messer in der Hand. [1]) Als die Katze diesen den Boten des Yama (d. i. des Todesgottes) Gleichen erblickte, sprach sie mit zitterndem Herzen voll Furcht das Wort: «Was wirst du jetzt thun?» Aber auch jene beiden — das Ichneumon und die Eule —, den Schreckenvollen erblickend, geriethen in Angst und verloren augenblicklich alle Hoffnung. [2]) Die beiden Starken, Klugen, welche in Verbindung sich genähert hatten, da sie infolge dieses wohlbedachten Rathschlusses Gewalt zu gebrauchen unfähig waren, das Ichneumon und die Eule gingen, als sie sahen, wie Katze und Maus ihres Zweckes wegen sich vertragen hatten, jedes in seine Wohnung, und darauf spaltete diese die Fessel der Katze. Die Katze aber, sobald sie sich frei fühlte, eilte zu diesem selben Baume; Palita, aus diesem Strudel der Angst durch seinen furchtbaren Feind erlöst, ging in sein Loch, und Lomaça nahm auf dem Zweige seinen Sitz. Der Tschândâla nahm seine Falle auf, sah sich allenthalben um, blieb einen Augenblick, nachdem seine Hoffnung vernichtet war, stehen; alsdann verließ er diesen Ort und ging nach seinem Hause [3]), o tapferster Bharatide!

---

[1]) Nomin., V. 5028, çastrapâṇiḥ; der Accus. hieß oben, V. 5008, çastrapâṇinam, vgl. dazu Benfey, Kurze Sanskritgrammatik, S. 305, Note, und S. 304, Accusativ.

[2]) V. 5030 u. s. w.

[3]) Es ist wol jagâma ca ‚svabh° zu lesen.

Als darauf Lomaça, nachdem er aus dieſer Gefahr befreit war, in Mangel an Nahrung gerieth, ſprach er, auf der Spitze des Baumes ſtehend, zu Palita, der ſich in ſeinem Loche befand: «Ohne mir ein Geſpräch zu gönnen, ſpringſt du eilig auf und davon. Gegen mich, den Dankbaren, Frommen, hat niemand Verdacht; warum kommſt du nun nicht zu mir zu der Zeit, wo Freunde ſich einander erfreuen, nachdem du dich mir vertraut und mir das Leben gerettet haſt? Denn wer, nachdem er ſich vorher Freunde erworben, nachher nicht mit ihnen Umgang pflegt, ſolch ein Thor hat keine Freunde, weder in Unglück noch in Noth. Du haſt mir eine Wohlthat erzeigt, o Freund! durch deine Geſchicklichkeit, o Gefährte! Warum willſt du dich nun nicht an mir erfreuen, der ich dein Freund geworden bin? Alle Freunde, Verwandte und Bekannte, die ich habe, werden dich verehren, wie Schüler einen geliebten Lehrer, und auch ich werde dich verehren, als einen Zugehörigen meiner Freunde Schar: welcher Erkenntliche möchte nicht verehren den, dem er das Leben dankt? Du ſollſt der Herr meines Leibes wie meines Hauſes ſein! und ſei mein Gebieter in allen Dingen! ſei mein Rathgeber, o Weiſer! wie ein Vater regiere mich! Du haſt dich nicht vor mir zu fürchten! bei meinem Leben ſchwör' ich es dir! An Weisheit biſt du wie ein leibhaftiger Uçanas; durch deine Macht ſind wir beſiegt. Denn du biſt mit Rath und Stärke verſehen, der du mir heute mein Leben gabſt.»

So aufs höchſte von der Katze geſchmeichelt, ſprach die Maus, des beſten Raths kundig, folgende ſanfte, dem eigenen Nutzen dienende, Rede: «Was du der Wahrheit gemäß geſagt haſt, habe ich gehört, o Lomaça! Höre auch du mich ſprechend, was mir richtig ſcheint. Die Freunde ſoll man wohl kennen und die Feinde auch wohl erſpähen. Dieſe Lehre der Weiſen erweiſt ſich in dieſer Welt als ſehr ſubtil. Denn Freunde zeigen ſich unter der Geſtalt von Feinden und Feinde in der Geſtalt von Freunden; nicht erkannt werden ſie, wenn ſie untereinander verbunden, und Zorn oder Liebe ſie beherrſcht. Nirgends gibt es einen Feind überhaupt, ebenſo wenig einen Freund; durch die Rückſicht auf das

Angemeſſene bilden Freunde und Feinde ſich. Wer ſieht, daß, ſolange einer lebt, er Nutzen davon zieht, und wenn er nicht lebt, Leid, der iſt ſo lange deſſen Freund, als nicht das Umgekehrte eintritt. Es gibt keine feſte Freundſchaft, und keine unwandelbare Feindſchaft; wie das Intereſſe ſich geſtaltet, ſo geſtalten ſich Freund und Feind. Im Wechſel der Umſtände verwandelt der Freund ſich in den Feind, und der Feind wird zum Freunde; denn der eigene Vortheil iſt die ſtärkſte Macht. Wer auf Freunde vertraut, auf Feinde aber nicht vertraut, wer, ohne des Nutzens Verhältniſſe zu ſcheiden, auf Liebe wendet ſeinen Sinn, oder auf einen Freund oder Feind auch, deſſen Verſtand iſt ohne Kraft. Nichtvertrauten vertraue nimmer und traue auch den Vertrauten nicht! Gefahr, die durch Vertrauen aufwächſt, rottet bis auf die Wurzel aus. [1]) Durch das Verhältniß des Vortheils entſtehen Vater, Mutter, Onkel und Vettern, und Verwandte und Bekannte; denn Vater und Mutter verlaſſen einen lieben Sohn, wenn er gefehlt hat; die Welt ſorgt nur für ſich: ſiehe da die Macht des Eigennutzes! Das iſt eine gewöhnliche Bezahlung, daß einer unmittelbar nach der Befreiung den Feind erjagt als einen, der unzweifelhaft zu einem leicht Fangbaren gemacht iſt. Du biſt in ebendieſer Wohnung von dem Feigenbaume herabgeſtiegen und haſt aus Leichtſinn die früher gelegte Falle nicht erkannt; iſt einer nicht leichtſinnig gegen ſich, woher ſollte er es gegen andere ſein? Darum vernichtet der Leichtſinnige ſicherlich alles, was recht iſt. Und was die honigſüße Rede betrifft, o Lieber, die du zu mir eben geſprochen: ſo höre von mir, ſeiner ganzen Ausdehnung nach, was Freunde macht. Infolge einer Abſicht wird einer Freund, infolge einer Abſicht zieht er Haß ſich zu. Nach Gewinn ſtrebt dieſe Welt der Lebendigen; keiner irgend iſt einem Freund. Die Genoſſenſchaft leiblicher Brüder oder des Mannes und der Frau beruht auf wechſelſeitigem Nutzen. Ich kenne in dieſer Welt keine Liebe, die nicht auf einer Abſicht beruhe. (Brüder jedoch oder eine Gattin, wenn ſie aus einer beſondern Urſache erzürnt ſind, lieben ſich

[1]) Pantſchatantra, II, St. 43.

wieder infolge ihrer Natur; keine andere Person liebt.) [1]) Der eine wird Freund durch Geschenke, der andere durch ein liebes Wort; durch Zaubersprüche, Opfer, Gebete ein anderer; aus einem Grunde nur liebt der Mensch. Zwischen uns entstand Freundschaft bei einer Veranlassung, dauerte bei einem besondern Grunde. Nachdem der Grund weggeräumt ist, hört diese Freundschaft wieder auf. Ist es etwa — sollt' ich meinen — dieser Grund, daß ich dir außer von wegen des Fressens lieb? Auch was das betrifft, sind wir klug: die Zeit verwandelt den Grund; der Eigennutz richtet sich nach ihr; der Weise kennt seinen Nutzen; die Welt richtet sich nach dem Weisen. Doch solltest du nicht derartiges sprechen zu einem Kundigen, seinen Nutzen Kennenden. Denn da du dich ganz gut befindest, so paßt dieser Grund der Liebe nicht zu den Umständen. Darum weich' ich nicht [2]) vom eigenen Nutzen, standhaften Sinnes in Fried' und Krieg: gleichwie sich des Gewölks Formen ändern in jedem Augenblicke, wird, wer eben noch Feind gewesen, augenblicklich wieder Freund und wieder Feind noch heutigen Tags: sieh den raschen Wechsel der Umstände! So lange war Freundschaft unter uns beiden, als früher ein Grund dazu; mit ebendiesem, mit den Umständen in Verbindung stehenden Grunde ist sie vergangen. Denn du, der du infolge deines Geschlechts mein Feind bist, wurdest mein Freund durch die passenden Umstände. Diese That ist zu Ende; die Natur kehrt zur Feindschaft zurück. Wie sollte ich nun, da ich so die heiligen Schriften nach ihrem wahren Sinne kennen gelernt habe, zu deinem Vortheil in die Schlinge gehen? Das sage mir! Durch deine Macht bin ich gerettet, du gleichfalls durch die meinige. Nachdem wir

---

[1]) Ich habe diese Strophe eingeklammert; denn sie paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wahrscheinlich hat jemand, empört von dieser egoistischen Darstellung, diese Strophe an den Rand geschrieben, von wo sie dann in den Text überging.

[2]) Ich übersetze, als ob tasmân nâham cale stände; so kühn diese Aenderung ist, scheint der Zusammenhang sie nothwendig zu fordern.

uns einander gedient haben, findet weiter keine Verbindung zwischen uns statt. Denn du, o Lieber, haſt deinen Zweck erreicht, und auch wir haben vollendet, was wir begehrten. Du haſt mit mir jetzt weiter nichts in Abſicht, als mich zu verſchmauſen: ich bin dein Eſſen, du biſt mein Eſſer; ich bin kraftlos und du biſt ſtark. Für uns gibt es keine Verbindung, da verſchieden und ungleich unſere Macht iſt. Ich habe Reſpect vor deiner Weisheit, daß unmittelbar nach deiner Befreiung du dein Freſſen köderſt, traun! mit leichter Arbeit. Denn du, beim Speiſeſuchen gefangen, wirſt, ſeit du frei biſt, von Hunger geplagt; eines Raths aus den Lehrſchriften dich bedienend, willſt du ſicher mich freſſen heut'; ich weiß es, daß du ausgehungert und dieſes deine Eſſenszeit iſt. Du willſt mich kirren und ſuchſt wieder Futter; und was du ſprichſt von Fried' und Freundſchaft, ſtehend zwiſchen Frau und Kind, ſo iſt das nur, mich zu bethören; doch bei mir, Freund! verſchlägt es nicht: wenn deine liebe Frau und Kinder mich mit dir zuſammen ſehen, warum ſollten die mich nicht eſſen — etwa voll Freude und voll Liebe zu dir? Ich werde nimmer mit dir gehen; aus iſt's mit dem Grunde zur Verbindung! Wünſche mir Heil, da du gerettet, wenn du der Wohlthat noch gedenkſt: welcher Verſtändige wird gehen in das Bereich eines gemeinen, gequälten, hungernden Feindes, der nach Nahrung ſucht? Leb' wohl, mein Freund! ich will gehen; ſelbſt aus der Ferne fürcht' ich dich. Ich werde nicht mit dir zuſammenkommen; davon laß ab, o Lomaça! Wenn du einen Frommen kennſt, ſo ſuche deſſen Freundſchaft auf! oder einen Zutrauensvollen, Unvorſichtigen; da eben möchte es dir gelingen. Denn die Nähe eines Mächtigen wird nimmermehr empfohlen; ſelbſt vor einem beſänftigten Böſewicht, wenn er ſtark iſt, muß ich mich ſtets fürchten. Wenn nicht dein Eigennutz im Spiele iſt, ſprich, was könnte ich für dich thun? Gern werd' ich alles ausliefern, doch mein Leben zu keiner Zeit. Des Lebens wegen ſoll man laſſen Kind, Reich und Gut und Edelſtein; alles Eigenthum laß fahren und wahre nur das Leben dir! Denn von Herrſchaft, Gütern und Edelgeſtein hat man, nachdem ſie ſich zum Freunde zurückwendeten, Wiederumkehr ge-

ſehen [1]) zu den noch Lebenden, wie überliefert iſt; doch die Auslieferung des Lebens wird nicht, gleichwie die von Schätzen und Edelgeſteinen, empfohlen; denn ſich ſelbſt ſoll man zu allen Zeiten ſchützen, ſelbſt mit Aufopferung von Frauen und Schätzen. Die Menſchen, welche für ihres Lebens Schutz ſorgen und wohlbedächtig handeln, die trifft kein durch eigene Schuld entſtandenes Misgeſchick. Die Schwachen, welche einen ſtärkern Feind richtig erkennen, deren Verſtand wird nicht ſchwankend gemacht; er entſcheidet ſich nach dem Inhalt der Schriften.»

Nachdem die Katze ſo mit deutlichen Worten von Palita mit Vorwürfen überhäuft war, ſchämte ſie ſich und ſprach zur Maus Folgendes: «Ich ſchwöre es dir wahrhaft zu: als ein treuloſer Freund werde ich von dir getadelt; darin ſehe ich deine Weisheit, der du, auf mein Wohl bedacht, dem wahren Sachverhalt gemäß, etwas von meiner Anſicht Abweichendes geſagt haſt. Doch wolle mich, du Guter! nicht unrecht verſtehen! Von dir iſt mir eine Freundſchaft zu Theil geworden, welche dadurch, daß du mir mein Leben geſchenkt haſt, entſtanden iſt. Ich kenne das Geſetz, ich kenne Tugend und vor allem kenn' ich Dankbarkeit; ich liebe meine Freunde und bin vor allem dir ergeben: aus ebendieſem Grunde, o Guter! wolle wiederum mit mir gehen; denn wenn du es heißeſt, laſſ' ich ſammt meinen Verwandten das Leben; denn die Klugen haben geſehen, daß man ſich auf Verſtändige, wie ich bin, verlaſſen kann; aus dieſem Grunde, o du des wahren Rechts Kundiger! trage keine Sorge!»

Die tiefſinnige Maus, obgleich ſo von der Katze hochgelobt, ſprach zur Katze folgende Rede: «Du biſt gut; ich habe die Gründe gehört; ich traue und traue auch nicht dem Freunde; nicht durch Lob noch Gütermenge wirſt du meiner wieder Herr. Denn die Verſtändigen, o Gefährte! kommen nimmer ohne Grund in des Feindes Gewalt; höre zwei Strophen, welche in Bezug hierauf Uçanas abgefaßt hat:

[1]) Man leſe: dṛishṭâ.

Hast du gegen gemeinsame Feinde mit Stärkern dich vereint;
Zur Zeit des Bundes dann Vorsicht! und kein Vertrau'n, wenn's Ziel erreicht.
Nichtvertrauten vertrau' nimmer und trau' auch den Vertrauten nicht!
Andern flöße Vertrau'n stets ein, doch selber traue andern nicht! [1])

Darum soll man unter allen Umständen sein Leben schützen; Vermögen, Kinder auch und alles wird dem, der leben bleibt, zu Theil. Den Inhalt aller Schriften über Lebensweisheit drückt am kürzesten das Wort „Mistrauen" aus: Mistrauen gegen die Menschen ist die beste Sorge für sich selbst; denn die nicht trauen, werden nimmer von ihren Feinden gefangen, selbst wenn sie schwach sind; die Vertrauenden werden von ihnen gefangen, selbst wenn sie stark und jene schwach sind. Vor deinesgleichen, o Katze, muß ich mein Leben hüten zu aller Zeit; so auch hüte du dein Leben vor dem sündigen Tschândâla!»

Die Katze darauf, durch die Furcht des so Sprechenden abgeschreckt, verließ den Zweig und ging in Eile schleunig davon. Darauf ging der des wahren Sinns der Schriften kundige, weise Palita, nachdem er die Kraft seines Geistes hatte hören lassen, in ein anderes Loch. So wurden von dem einen schwachen, aber an Weisheit reichen, Palita vermittelst seiner Klugheit viele sehr starke Feinde überlistet. Selbst mit einem Feinde soll der Verständige eine Verbindung eingehen, wenn er ihm helfen kann. Die Katze und die Maus retteten sich durch gegenseitige Hülfe."

Bei einer Vergleichung dieser sanskritischen Darstellung mit denen in den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung wird man erkennen, daß sie nicht blos im ganzen, sondern im wesentlichen auch in den Einzelheiten übereinstimmen. Nur ist die sanskritische Darstellung weiter ausgesponnen, vgl. z. B. V. 4999 fg. mit 5030 fg., wo die Entwickelung verdoppelt ist. Wir dürfen demnach auch hier in der arabischen Bearbeitung theilweise ein treueres Abbild der ältern sanskritischen Fassung als im Mahâbhârata erkennen, wodurch bei einer Constituirung des Textes dieses letztern

[1]) Vgl. Mahâbhârata, XII, 5161. 5162.

eine genauere Vergleichung der arabischen Bearbeitung, als hier nöthig ist, erfordert werden wird. Beiläufig bemerke ich noch, daß Johann von Capua, in Uebereinstimmung mit der griechischen Uebersetzung (das Anvár-i-Suhaili ist mir in diesem Augenblicke nicht zugänglich), am Ende einen Abschluß gewährt, welchen Silv. de Sacy's Recension nicht darbietet, der aber, allen bisherigen Resultaten gemäß, wol unzweifelhaft im ältern Text der arabischen Uebersetzung seine Stelle hatte.

Nach allem Vorhergegangenen brauche ich wol kaum noch zu bemerken, daß, nach meiner Ueberzeugung, dieses Stück einen Bestandtheil des Grundwerks bildete, aus welchem sowol das Pantschatantra als vermittelst der Pehlewiübersetzung die arabische Bearbeitung geflossen ist. Ob es in dieses aus dem gewiß schon damals existirenden Mahâbhârata hinübergenommen war, oder später aus jenem in das Mahâbhârata, wird sich auf keinen Fall jetzt schon mit einiger Sicherheit entscheiden lassen.

Schließlich verweise ich bezüglich des Zernagens des Netzes durch die Maus auf §. 130, S. 328.

Ueber die Wahrscheinlichkeit, daß diese Erzählung aus buddhistischen Quellen herrührt, s. §. 221.

§. 220. Im Anvár-i-Suhaili sind eingeschoben:

1) die Erzählung von der treulosen Bäuerin (S. 425; Cabinet des fées, XVIII, 49), worüber oben §. 211, S. 507, gesprochen ist;

2) die Fabel von der Maus und dem Frosch (S. 439; Cabinet des fées, XVIII, 61); aus Aesop. Fur. 307, Cor. 245; vgl. Édélestand du Méril, Poésies inédites, S. 180, Note 12; Robert, Fables inédites, I, 257; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 66, Note 2.

---

§. 221. Das 12. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension, bei Wolff, II, 21; Knatchbull, 286, folgt bei Symeon Seth ebenfalls hinter dem vorigen und bildet bei ihm den 9. Abschnitt, S. 90; ebenso in der hebräischen Uebersetzung, welche Silv. de

Sacy in den Notices et Extraits, IX, 1, 451, vollständig mitgetheilt hat; natürlich auch bei Johann von Capua (k., 6), in der deutschen Uebersetzung (Ulm) 1483, S., 2, und in der spanischen (XLVI, a.); Doni, Trattato, V, 74. Raimond de Beziérs' Bearbeitung findet sich bei Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 49 fg.; sie bildet bei ihm das 11. Kapitel (ebendaselbst, X, 2, 16). Bei Nasr-Allah, Kap. X, mitgetheilt von Silv. de Sacy in Not. et Extr., X, 1, 176 fg.; im Anvár-i-Suhaili, S. 444, und in der türkischen Bearbeitung (Cabinet des fées, XVIII, 64) ist es das 8. Kapitel.

Auch dieses Kapitel ließe sich schon durch Einzelheiten als aus dem Indischen stammend nachweisen (vgl. z. B. Wolff, II, 30, 3 v. u. mit Pantschatantra, III, 5): doch bedarf es auch hier keines Beweises aus einzelnen Momenten; das Ganze ist uns zwiefach im Sanskrit bewahrt, einmal im Mahábhárata, XII (III, 546), V. 5133 fg., und zwar unmittelbar hinter der vorigen Fabel, sodaß sowol im Mahábhárata als in der arabischen Bearbeitung selbst noch die äußere Verbindung beider Stücke im Grundwerke sich widerspiegelt; ferner noch im Harivança, V. 1117 fg., in Langlois' Uebersetzung desselben, I, 96.

Im Mahábhárata lautet es folgendermaßen:

„Yudhishthira sprach:

«Es ist die Regel ausgesprochen, o Großarmiger: auf Feinde setze kein Vertrauen! Wie soll ein König nun leben, wenn er nirgends vertrauen darf? Denn aus Vertrauen, o König! entsteht den Königen höchste Gefahr. Wie soll denn ein König, der nicht trauet, o Fürst! die Feinde bewältigen? Diesen Zweifel woll' auflösen! denn in Verwirrung ist mein Geist, seitdem ich die Erzählung über Mistrauen, o Großvater! gehört habe.»

Bhishma sprach:

«Hör', o König! was geschehen ist in dem Hause des Brahmadatta: das Gespräch des Königs Brahmadatta mit der Púdschani (d. i. die Ehrende?). In Kámpilja [1]) wohnte lange Zeit mit

[1]) Im Lande Pantschála, in Nordindien.

Brahmadatta zusammen, in dessen innerm Gemache sich aufhaltend, ein Vogelweibchen, mit Namen Pûdschanî. Dieses kannte die Sprache aller Wesen, gleichwie ein Dschivadschivaka [1]), wußte alles, das eigentliche Wesen von allem, obgleich geboren von einem Thiere; sie erlangte hier einen sehr strahlenden Sohn, und zu derselben Zeit wurde auch dem König ein Sohn von der Königin geboren. Für diese beiden brachte das Vogelweibchen jederzeit, zum Ufer des Meeres fliegend, zwei Früchte herbei, um damit ihren eigenen Sohn und den des Königs zu nähren; eine gab sie ihrem Sohne, die andere dem Prinzen; diese an Geschmack ambrosiagleiche, Kraft und Schönheit vermehrende holte sie unaufhörlich schnell und gab sie wiederholt diesen beiden. Da wurde der Prinz durch das Essen dieser Früchte sehr groß. Da sah der kleine Prinz, während ihn seine Amme auf dem Arme trug, das Kind des Vogels und ging aus Kinderei zu ihm. Darauf spielte er aus Kinderei leidenschaftlich mit dem Vogel, warf den ihm an Alter gleichen Vogel in die Luft und tödtete ihn; dann ging er, o Indra gleicher König! zu der Amme. Darauf kam die Pûdschanî, o König! mit Früchten herbei; sie sah ihren Sohn, von dem Knaben getödtet, auf der Erde. Das Gesicht von Thränen erfüllt, schmerzvoll, nachdem sie ihn erblickt, ihren Sohn beweinend, sprach Pûdschanî, von Schmerz gequält, weinend folgende Worte: «Mit einem Fürsten ist kein Zusammensein, keine Liebe, keine Freundschaft möglich. Aus Absicht schmeicheln sie; haben sie ihr Ziel erreicht, werfen sie einen weg. Auf Fürsten soll man kein Vertrauen setzen; allen fügen sie Unbill zu; und nach der Unbill schmeicheln sie immer unnützerweise. Ich will ihm die Feindschaft heut' mit ähnlicher Strafe vergelten, dem Undankbaren, dem Bösewicht, dem vielfach verrätherisch Mordenden: denn der Mord des zugleich mit ihm Geborenen und Erwachsenen, mit ihm zusammen Essenden, in seinem Schutz sich Befindlichen ist eine dreifache Sünde.»

---

[1]) Jîvajîva oder jîvamjîva ist, nach Wilson, eine Art Fasân oder ein Tschakora; es scheint aber ein mythischer Vogel, der vorliegenden Stelle gemäß.

Nachdem sie so gesprochen, hackte sie mit ihren Krallen dem Prinzen die Augen aus, flog dann in die Luft und sprach folgende Rede: «Eine auf Erden mit Willen gethane Unbill folgt auch sogleich dem Thäter nach; denen, welchen ihre That vergolten wird, geht weder Gutes noch Böses verloren. [1]) Wenn irgendein böses Geschick nicht an ihm sichtbar wird, dann wird es, o König, an seinen Söhnen, der Söhne Söhnen und Enkeln.»

Brahmadatta, da er seinen Sohn durch die Pûdschanî der Augen beraubt sah, nahm es für Vergeltung der Unthat und sprach Folgendes zu der Pûdschanî: «Wir haben uns gegen dich vergangen; du hast es vergolten, dieses beides ist nun quitt; bleibe, o Pûdschanî, gehe nicht!»

Pûdschanî sprach: «Hat einer einmal eine Unbill begangen und bleibt an demselben Orte, so billigen das die Klugen nicht; besser ist es: er geht davon. Wird Versöhnung versucht, so trau' er dem Verletzten nie! Wer so thöricht ist, wird rasch gefangen; denn die Feindschaft wird nicht gestillt. Sie bindet Kind und Enkel derer, die sich einander verletzt haben, und sind Kind und Enkel vernichtet, bindet sie die andere Welt. [2]) Mistrauen gegen alle Verletzte hat Heil zur Folge; unter keiner Bedingung soll man denen trauen, die unter der Hülle des Vertrauens morden. Mistrauischen vertraue nimmer und traue Trauenden auch nicht sehr. Gefahr, die durch Vertrau'n aufwächst, rottet sogar die Wurzel aus. [3]) Andern flöße Vertrau'n wol ein; doch selber traue andern nicht. [4]) Von den Verwandten sind Vater und Mutter die besten, die Frau ist ein Dämon; der Sohn ein bloßes

---

[1]) d. h. die böse That, für welche die Thäter sogleich auf Erden bestraft werden, kommt nicht in das Conto ihrer Werke, sodaß sie also den Einfluß der guten Werke auf ihre zukünftige Existenz nicht verringert, den der bösen nicht vermehrt. Die Stelle scheint übrigens oppositionell gegen buddhistische Anschauungen, indem darin eine unmittelbare Bestrafung auf Erden — selbst an Kind und Kindeskind — behauptet wird.

[2]) Blutrache angedeutet.

[3]) Vgl. Pantschatantra, II, Str. 43.

[4]) Vgl. Mahâbhârata, XII, 5106.

Samenkorn; Bruder Feind, ein Altersgenosse feuchthändig [1]); denn jeder genießt selbst allein sein Leid und Freud'. [2]) Zwischen solchen, die sich einander Unbill zugefügt haben, ist keine [3]) Freundschaft geziemend, und der Grund ist vorüber, weshalb ich dort wohnte. Wer früher sich vergangen und mit Nutzen und Ehre verehrt wird, deß Herz wird mistrauisch; seine That jagt den Schwachen Furcht vor ihm ein. [4]) Wo erst Verehrung, dann Verachtung auch, solch einen Ort soll man verlassen, selbst wenn man von dem Feinde geehrt wird. Lange Zeit habe ich in deinem Hause geehrt gewohnt; jetzt ist diese Feindschaft entstanden; gern flieg' ich nun schnell davon.»

Brahmadatta sprach: «Wer ein Unrecht wieder vergolten, der verschuldet sich nicht damit; er zahlt dadurch seine Schuld ab; bleibe, Pûdschanî! gehe nicht!»

Pûdschanî sprach: «Zwischen dem Verletzten und Verletzer ist keine Genossenschaft wieder zu knüpfen; das fühlt das Herz des Verletzten und Verletzers auch.»

Brahmadatta sprach: «Zwischen dem Verletzten und Verletzer läßt sich das Geschehene wieder beilegen; man hat gesehen, daß Feindschaft aufhört; die Sünde naht nicht wiederum.»

Pûdschanî sprach: «Die Feindschaft ist nicht zu Ende; keiner traue, indem er denkt: ich bin versöhnt; durch Vertrauen wird man in der Welt gefangen; darum ist besser: Nichtwiedersehen. Die, welche nicht durch Schnelligkeit, selbst nicht durch sehr scharfe Waffen, gefangen werden können, werden es durch Schmeicheln; gleichwie wilde durch zahme Elefanten.»

Brahmadatta sprach: «Durch Zusammenwohnen entsteht Liebe und Vertrauen zueinander, selbst unter denen, die Lebendiges ver-

---

[1]) Nach der griechischen Uebersetzung der arabischen Bearbeitung (s. weiterhin S. 572) scheint dies „begehrlich" zu bedeuten.

[2]) V. 5163, s. weiterhin.

[3]) Ich lese na für sa.

[4]) Mit starken Varianten kehrt dieser Vers sogleich 5180 wieder; s. Note.

nichten, wie zwischen dem Hunde und dem Tschândâla (Jäger); zwischen denen, die sich einander Unbill angethan, entsteht Milde; diese Feindschaft dauert nicht, so wenig wie Wasser, welches in einer Wolke ist.»

Pûdschani sprach: «Eine Feindschaft, die auf folgende fünf Arten entstanden ist — wie die Verständigen wissen —, nämlich durch Frauen, Wohnung, Rede, durch einen Rivalen oder Vergehen, darin darf ein Ersatz Gewährender nicht getödtet werden, zumal von einem Kshatriya, weder öffentlich noch heimlich, nachdem er die Stärke oder Schwäche der Schuld erkannt hat. Auf den Verletzten ist kein Vertrauen zu setzen und wenn er auch befreundet wäre; verborgen dauert die Feindschaft fort, gleichwie Feuer im Holz sich birgt. Nicht durch Geld noch Vorwürfe, nicht durch Schmeicheln durch Worte der Schrift, wird gelöscht des Zornes Feuer wie das Wasserfeuer [1]) im Meer; denn nicht blos das Feuer der Feindschaft, auch die aus dem Vergehen entsprungene That kommt nicht zur Ruhe, ohne verbrannt zu haben, o König! ohne den Untergang eines von beiden. Wer mit Nutzen und Ehre überschüttet ward und nachher sich vergangen hat, dem soll man nicht als Freund trauen; die That schreckt mit Gewalt von ihm ab [2]); ebenso wenig irgendeinem, an welchem man sich zu rächen hat: ich nicht dir, du nicht mir; ich habe in deinem Hause gewohnt; von jetzt an trau' ich dir nicht mehr.»

Brahmadatta sprach: «Durch Kâla (die Zeit, das Schicksal) geschieht, was geschehen muß, und gleicherweise manche That; durch Kâla treten sie ins Leben; wer fehlt auf Erden gegen wen? Auf gleiche Weise entsteht beides: Sterben sowol als auch Geburt. Durch Kâla wird es hervorgebracht und durch ihn auch hört das Leben auf. Einige werden miteinander verbunden, und andere nicht. Kâla ergreift und verbrennt die Geschöpfe, gleichwie Feuer das Holz verbrennt. Nicht ich bin der Grund, und nicht du auch, der wechselseitige Grund ist der Erhabene. Kâla nimmt ohne Auf-

---

[1]) Ein mythisches Feuer, welches die Inder in das Meer verlegen.

[2]) Dies ist V. 5165 mit starken Varianten, s. oben Note.

hören Glück und Unglück den Sterblichen. So bleib' hier wohnen voll Liebe, unverletzt, nach deinem Wunsch: ich habe verziehen, was gethan ist; verzeih' auch du, o Pûdschanî!»

Pûdschanî sprach: «Wenn Kâla dir der Urgrund ist, dann hätte keiner irgend Feindschaft. Warum schreiten Verwandte zur Vergeltung, wenn ihnen Verwandte erschlagen werden? Warum schlugen sich vor Alters Götter und Dämonen? Wenn durch Kâla Freud' und Leid zugemessen wäre [1]), Sein und Nichtsein, warum wünschen dann Kranke, daß Aerzte Arzenei bereiten? Wenn von Kâla ihr Los abhängt, wozu nützen dann Arzenei'n? Wozu wird dann diese unnütze Rede von Gramüberwältigten geführt? Wenn Kâla dir der Urgrund ist, woher hätte der Handelnde dann ein Recht? Dein Sohn hat meinen Sohn erschlagen; er ist geschlagen nun von mir; und unverweilt soll ich von dir getödtet werden, o Männerfürst! Denn ich habe aus Kummer über mein Kind Böses gegen deinen Sohn begangen. So höre denn auch von mir, wieso du Gewalt zu gebrauchen hast: des Essens und Spielens wegen wünschen Menschen die Vögel sich: außer Mord und Gefangennehmung ist kein drittes Mittel möglich. [2]) Aus Furcht vor Tod und Gefangenschaft suchen diese ein Mittel, sich zu befreien. Aus Tod und Misgeschick entspringt Leid, wie die der Veden kundigen Männer sagen; jeder liebt sein Leben, jeder liebt seine Kinder; jeder fürchtet sich vor Schmerzen; nach Freud' begehret jeglicher. Ein Leid ist das Alter, Brahmadatta! ein Schmerz der Verlust des Vermögens, ein Schmerz das Zusammenwohnen mit Feinden, ein Schmerz die Trennung von Freunden. Schmerz, der durch Tod und Gefangenschaft entsteht; einer, der durch die Frau, und auch ein angeborener; Schmerz über einen Sohn wälzt unaufhörlich die Menschen um. [3]) „Kein Schmerz über eines andern Schmerz", so sagen einige Thörichte. Wer des Schmerzes nicht kundig ist, der schwatzet wie ein weiser Mann; doch wer von Schmerz

---

[1]) Man lese: nirmâṇam.

[2]) V. 5193 f. weiterhin.

[3]) Parivartate in Causalbedeutung.

gequält leidet, wie spräch' ein solcher dieses aus? Wer aller Schmerzen Macht kundig, der fühlt für andere wie für sich. Was ich, o König, dir anthat und was du mir hast angethan, das läßt sich nicht in hundert Jahren ausmärzen, Feindebändiger! Wir haben angethan einander: für uns gibt es kein Bündniß mehr! Sowie du deines Sohnes denkest, wird auch von neu'm dein Haß geweckt. Wer, in tödtlichen Haß verfallen, dennoch Freundschaft zu schließen wünscht, für den gibt es keine Verbindung, wie für ein gebrochenes Thongefäß. Die Entscheidung ist in den Schriften über den eigenen Nutzen, und Vertrauen bringt Misgeschick. So hat auch Uçanas zwei Strophen gesprochen zu Prahlâda einst: „Wer seinem Todfeind schenkt Glauben, auf den heiligsten Eid sogar, solch ein Gläubiger bleibt kleben, gleichwie Honig an trocknem Gras.“ Denn im Geschlechte werden Feindschaften und Unbilden nicht vergessen; und es finden sich Erzähler: im Geschlecht erhält sich der Mann; aber die Feindschaften ererbend, schmeicheln sie, o du Männerherr! und zerstoßen ihn dann plötzlich [1]), gleichwie einen Krug am Stein. Nimmer, o König, soll trauen, wer irgendeinem Böses that; denn wer andern Unbill that, zieht durch Vertrauen sich Unglück zu.»

Brahmadatta sprach: «Durch Mistrauen findet man nie Güter und bestrebet sich auch nach nichts; und aus Furcht vor irgendetwas wird man einem Gestorbenen gleich.»

Vâdschanî sprach: «Wem die Füße sind verwundet und einer geht zu Fuß herum, dessen Füße werden zerfurcht, wenn er sie unverhüllt [2]) gebraucht; wer mit Augen, die erkrankt sind, gegen den Wind zu blicken wagt, schwer werden an der Windkrankheit deß Augen leiden sicherlich. Wer, auf gefährlichen Weg gerathen, aus Bethörung diesen betritt, ohne seine Kraft zu kennen, dessen Leben geht da zu End. Welcher Mensch aber, ohne die Jahreszeiten zu kennen, sein Feld bebaut, der erlangt, des Menschen-

---

[1]) Ich übersetze, als ob tûrṇam statt pûrṇam stände.

[2]) Der Sinn scheint mir aguptam statt suguptam zu empfehlen.

thuns [1]) ermangelnd, keine Frucht von da; wer aber stets eine taugliche angenehme Nahrung zu sich nimmt — bitter oder sauer oder süß —, der ist fähig, unsterblich zu werden. Wer aber keine gesunde, sondern aus Bethörung schlechte Nahrung genießt, ohne die Folgen davon zu kennen, dessen Leben geht dadurch zu Ende. Schicksal und Menschenthun [2]) stützen sich eines auf das andere; die Braven ziehen das Handeln vor; die Feigen unterwerfen sich dem Schicksal; das Werk, das eines Heil fördert, soll man thun, sei es hart oder leicht; der keiner Thatkraft Fähige wird arm und stets von Nöthen genagt. Deswegen soll man sich anstrengen, ohne alle Rücksicht auf Gewinn; allen Besitz im Stich lassend, thue der Mensch, was Heil ihm bringt. Wissenschaft, Muth und Rechtlichkeit, Stärke und fünftens Standhaftigkeit, die sind die angeborenen Freunde; durch sie leben die Weisen hier. Haus, Metall und Landbesitz, ein Weib und Freund, diese nennt man Unterlagen; die findet allerwärts der Mann. Der Weise freut sich allerorten und allerorten glänzet er; niemand kann ihn in Furcht setzen; vor keinem Schreckbild hat er Furcht. Des Verständigen Besitzthum nimmt selbst vom kleinsten Anfang zu. Wer aber nicht gerecht handelt, deß Werk bleibt wie gebunden stehen. Die Menschen, welche schwachsinnig an Haus und Liebe gefesselt sind, deren Fleisch ißt ein schlechtes Weib, gleichwie ..... [3]) Und andere sagen: „Haus, Felder, Freunde und Vaterland"; so denkend versinken die Menschen aus Thorheit in Betrübniß. Aus dem angeborenen Lande, wenn es von Krankheit und Mangel geplagt ist, soll man fliehen; gehen soll man, um anderswo zu wohnen, oder wohnen, wo man stets geehrt ist. Darum werde

---

[1]) S. weiterhin.

[2]) S. Anm. zu Pantschatantra, II, Str. 140, eigentlich 141.

[3]) Der Text ist hier corrumpirt; die Ausgabe hat mâghamâ çegavâ iva; es liegt nahe, zu schreiben: mâghamâse (oder °mâse) gavâ iva; gavâ, von einem Thema gava für go, welches auch in Zusammensetzungen regelmäßig erscheint, wäre in der epischen Sprache nicht auffallend, allein ich wüßte den Sinn nicht zu deuten; es hieße wörtlich: „wie Kühe in der Zeit (oder in dem Monat) Mâgha".

ich woandershin gehen; hier zu wohnen, vermag ich nicht; solch Unwürdiges ist mir angethan und deinem Sohne auch, o Fürst! Weit soll man fliehen vom schlechten Weibe, vom schlechten Sohne und schlechten Könige, vom schlechten Freunde und schlechten Verwandten und schlechten Lande! Auf schlechten Sohn ist kein Verlaß, geschweige Liebe bei schlechtem Weib! Bei schlechtem König [1]) kein Wohlsein, in schlechtem Land kein Unterhalt; mit schlechtem Freunde kein Umgang, deß Liebe immer ungewiß; bei schlechtem Verwandten Mißachtung, wenn Vermögen verloren ist. Das ist ein Weib, die Liebe redet; der ist ein Sohn, auf den Verlaß; ein Freund ist, dem man trauen kann; das ist ein Land, wo Unterhalt. Da, wo keine Gewaltthat ist, der Fürst ist ein streng herrschender; wo keine Furcht, der ist Blutsfreund, der den Armen mit Liebe pflegt. Gattin, Vaterland und Freunde, Sohn, Bekannte, Verwandte auch: all dies ist, wo ein Erdherrscher, der tugendhaft, des Rechtes Aug. Die Unterthanen eines, das Recht nicht kennenden, lösen sich auf durch Abweichung vom rechten Wege. Der König aber soll sorgfältig die Wurzel der drei Zustände [2]) hüten. Ein Sechstel als Steuer nehmend verwende er sie für sich. Der König, der seine Unterthanen nicht mit Gerechtigkeit schützt, ist wie ein Dieb. Ein König, welcher, Sicherheit versprechend, aus Habsucht nicht demgemäß handelt, auf den fallen aller Welt Sünden; als Ungerechter fährt er in die Hölle. Ein König, welcher Sicherheit verspricht und demgemäß handelt, der ist als ein Spender alles Heils zu erkennen, schützend den Unterthan nach Recht. Vater, Mutter, Lehrer, Schützer, Feuer, Kuvera (d. i. Gott des Reichthums), Yama (der Todesgott als Herrscher des Rechts), dies sind die sieben Eigenschaften eines Königs, wie Manu sagt, der Wesen Herr. Ein Vater ist des Reichs König, der Mitleid fühlt mit dem Unterthan. Denn so-

[1]) Ich lese kuräje.

[2]) Die drei Zustände, welche speciell auf den König bezogen werden, sind Zunahme, Unveränderlichkeit und Verfall; doch gibt es auch andere Dreiheiten, die hier vielleicht gemeint sind.

bald er ihn falsch leitet, dann gehet in die Quer der Mensch. Wie eine Mutter gibt er Leben, gibt Hülfe dem Bedürftigen; die Bösen verbrennt er, wie Feuer; als Yama bändigt er Fehlende; den Guten spendend Reichthümer, gewährt er Freude, Kuvera gleich; Lehrer ist er als Rechtsweiser und Schützer als Behüter. Der König, der durch seine Tugend Stadt- und Landbewohner fesselt, dessen Herrschaft wird nie schwanken, weil er selber des Rechtes Hort. Die Verehrung der Stadt- und Landbewohner selbst erfahrend, blickt solch ein König vergnügt in die Zukunft in dieser und in jener Welt. Weß Unterthanen in stetem Schrecken, gequälet von der Steuern Last, durch Misgeschicke vernichtet werden, dem steht der Untergang bevor. Weß Unterthanen zunehmen, wie der Lotus in dem Teich, der König wird als Besitzer aller Früchte im Himmel geehrt. Kampf mit Mächtigen, o König! wird empfohlen zu keiner Zeit; wer mit Mächtigen Kampf führet, wie hätte Herrschaft, Freude der?»

Bhishma sprach: «Nachdem dies Vogelweibchen so geredet zu Brahmadatta, dem Männerherrn; da nahm es Abschied vom König und ging, wohin es ihm beliebt. So hab' ich dir des Brahmadatta Unterredung mit Pûdschanî erzählt, o bester Männerherrscher!»"

Die Darstellung im Harivança gewährt auch den Namen des Sohnes des Brahmadatta, nämlich Sarvasena; dieses, sowie der ein wenig abweichende Name des Vogels, nämlich Pûdschanîyâ (die Ehrwürdige), einmal (V. 1135), jedoch auch Pûdschânî, wie im Mahâbhârata, dann auch seine Bezeichnung als Sperling (V. 1136), ferner die einerseits verhältnißmäßig sehr kurze Fassung, und andererseits Bereicherung durch einige Zusätze — insbesondere die märchenhafte Schilderung des jungen Vogels, nachdem er ausgebrütet (V. 1131. 1132) — machen es nicht unwahrscheinlich, daß die Fassung im Harivança nicht auf der des Mahâbhârata beruht, sondern auf einer andern Quelle. Doch kann uns das hier gleichgültig sein. Die arabische Bearbeitung ist, wie man bei einer Vergleichung sich leicht überzeugen kann, wesentlich dieselbe, wie die im Mahâbhârata, nicht blos bezüglich der That-

sachen, sondern auch der Reden; nur sind diese im Mahâbhârata — insbesondere gegen das Ende und zwar ganz unpässend — weiter ausgesponnen. Einzelne Differenzen mögen auf Veränderungen, Auslassungen und Zusätzen ebensowol in der uns zu Gebote stehenden, sicherlich späten Recension des Mahâbhârata, als in den Ausflüssen der Pehlewiübersetzung beruhen. So hat z. B. Silv. de Sacy's Recension als Motiv dafür, daß der Prinz den Vogel umbringt, den sonderbaren Zusatz, daß der Vogel den Boden beschmuzt habe; daß dieser nur einem einzelnen Ausflusse angehörte, zeigt die griechische Uebersetzung, wo der Vogel den Prinzen verwundet haben soll, und die hebräische, wo der Prinz ihn blos in Aerger und Ueberdruß auf die Erde wirft. Man sieht, daß die gelehrten Abschreiber ein Motiv für die Unthat vermißten. Wenn dagegen alle uns bekannten Ausflüsse der arabischen Bearbeitung darin übereinstimmen, daß der Vater den Vogel zurückzulocken suche, um sich an ihm zu rächen, so scheint mir, trotzdem, daß sich weder im Mahâbhârata noch im Harivança eine Spur davon findet, dies dennoch aus der ursprünglichen sanskritischen Fassung zu stammen. Das ganze Bestreben, den Vogel zurück zu haben, hat sonst keinen Sinn. Die Weglassung dieses Zuges erklärt sich durch das Bestreben, den König als fromm, fern von allem Rachegefühl darzustellen. Uebrigens muß man dem primären arabischen Texte durch Vergleichung seiner Ausflüsse und des sanskritischen nahe zu kommen suchen; voller zeigt sich, wie gewöhnlich, auch hier die hebräische Uebersetzung; so hat sie — im Gegensatz zu dem Silv. de Sacy'schen Text und der griechischen Uebersetzung — V. 5193 bewahrt (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 462, 11. 12; Johann von Capua, l., 2, b., 17); dagegen scheint die sich sonst nicht widerspiegelnde Ausführung über die Prädestination (Silv. de Sacy, a. a. O., S. 461, 8 fg.; Johann von Capua, l., 2, b., 2) in der That ein Zusatz des jüdischen Uebersetzers, der eine so crasse Lehre nicht ohne Opposition hingehen lassen wollte. Auch hier werden — wie bezüglich der sanskritischen Darstellung des 11. Kapitels (§. 219) — die Ausflüsse der arabischen Uebersetzung für die Constituirung des

entſprechenden Textes im Mahâbhârata von Wichtigkeit ſein; ſo lautet z. B. der 5163. Vers, welcher im Sanskrit keinen beſonders vernünftigen Sinn gewährt (ſ. oben S. 563 von: „Von den Verwandten ſind" bis: „ſein Leid und Freud'"), in Silv. de Sacy's Text (nach Knatchbull's Ueberſetzung, S. 289): „In all family connections as well as in the different relations of life, the sensible man acknowledges the various dependencies, which support and keep together the social system and sets their distinctive value on parents, brethren, wife, sons and daughters; but he learns to consider himself at times as an individual existing for himself"; in der griechiſchen (S. 91): „Φασὶ γὰρ ὡς δεῖ τοὺς νοῦν ἔχοντας τοὺς μὲν γονεῖς λογίζεσθαι φίλων τάξιν ἐπέχειν, τοὺς δὲ ἀδελφοὺς συνοδοιπόρων, τὰς δὲ ὁμοζύγους συνήθων, τοὺς δὲ υἱοὺς μνήμης ἕνεκα προξειλημμένους, τὰς δὲ θυγατέρας ἀντιδίκους, τοὺς δὲ συγγενεῖς δανειστὰς καὶ χρεῶν ἀπαιτητὰς ἑαυτὸν δὲ μεμονωμένον καὶ πάσης συγγενείας ἔρημον"; in der hebräiſchen (nach Silv. de Sacy's Ueberſetzung, a. a. O., S. 456, 4): „L'homme prudent doit considérer ses pères comme des compagnons, ses frères comme des amis, ses femmes comme une liaison amoureuse, ses fils comme un monument élevé à sa gloire et qui conserve sa renommée, ses filles comme un sujet d'épreuve et de querelle, ses proches comme ses excrémens; et il doit se regarder lui-même au milieu d'eux comme solitaire et isolé." Die beiden letztern Ueberſetzungen ſtehen einander und dem Sanskrit augenſcheinlich näher als die erſte; ſie erweiſen ſich dadurch als treuere Reflexe des älteſten arabiſchen Textes, ſind aber höchſt wahrſcheinlich auch in Bezug auf das ihnen zu Grunde liegende Sanskritwerk treuer als unſer Text des Mahâbhârata.

In der griechiſchen Ueberſetzung iſt der Vogel zu einem Papagai gemacht — wol nur, weil er ſpricht —; im Anvár-i-Suhaili, ſehr unpaſſend, zu einer Lerche. Im arabiſchen Text bei Silv. de Sacy wird er, wie im Mahâbhârata, nur nach ſeinem Eigennamen benannt; dieſer wird mit der häufiger vorkommenden

Einschiebung eines Nasals (vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XI, 326. 327) فنزه geschrieben, was wol, in Uebereinstimmung mit dem sanskritischen Original pûdschanî, punza zu sprechen ist.

Diese ganze Fabel ist ohne Zweifel buddhistischen Quellen entlehnt. Denn Brahmadatta spielt in ihren Legenden — jedoch als König von Benares bezeichnet, was aber wenig verschlägt — eine sehr hervortretende Rolle, vgl. Weber, Indische Studien, III, 357 fg.; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 101 fg.; Dsanglun, 43; Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, XIX, 53, XX, 3; Harivança, 1048. 1275; Vishṇu-Pûraṇa, 452. 453; und bei Behandlung der Vetâlapancavinçati. Ist aber diese Fabel aus buddhistischen Schriften entlehnt, so wird dasselbe, der Stellung wegen, auch für die in §. 219 besprochene, ihr unmittelbar im Arabischen und im Mahâbhârata, also auch sicherlich im Grundwerke, vorhergegangene höchst wahrscheinlich; so gut wie gewiß wird es durch den §. 225 nachzuweisenden buddhistischen Ursprung des Grundwerkes.

Die Fabel ist, ihrer Idee nach, mit Pantschatantra, III, 5, nahe verwandt (vgl. §. 150). Aus ihr entstanden ist Morlini, Nov., LVIII. Nachgeahmt ist sie, aber sehr schlecht, bei Lafontaine, XII, 12. Vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 66, Note 3.

§. 222. In zwei der von Silv. de Sacy benutzten arabischen Manuscripte ist eine Erzählung von König Salomon und einem Greif eingeschoben, nach Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 461, Note. Natürlich ist sie ein späterer Zusatz, wie sie denn auch in allen übrigen Ausflüssen der arabischen Uebersetzung fehlt.

Im Anvár-i-Suhaili sind mehrere Erzählungen eingeschoben.

1) „Der Derwisch und die Diebe" (Anvár-i-Suhaili, 449; Cabinet des fées, XVIII, 67); es ist die Erzählung von den Kranichen des Ibykus (Antipater Sidon. in der Anthol. palat., VII, 745; Plutarch, De garrul., c. XIV, 610 A.; Nemes., De nat. hom., 42; Zenob. Adagio, I, 37; Arsen., Viol., 30; vgl.

Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 71, Note 5; Grimm, KM., III, 195).

2) „Die Bäuerin und ihre Tochter" (Anvár-i-Suhaili, 453; Cabinet des fées, XVIII, 71); ebenfalls aus dem Occident, Aesop. Fur. 50, Cor. 20; Robert, Fables inédites, I, 72, wo „Gellert" hinzuzufügen.

3) „Sultan und Musikant" (Anvár-i-Suhaili, 457; Cabinet des fées, XVIII, 73). Der letztere ermordet seinen Rivalen; dennoch wird sein Leben geschont; schlechte Erzählung.

4) „Der Arzt und der Kranke." Letzterer klagt über Leibschmerzen und gibt als Grund an, daß er verbranntes Brod gegessen. Der Arzt — um ihn aus dem Grunde zu curiren — behandelt nicht den momentan kranken Theil, sondern als eigentlichen Sitz der Krankheit die Augen, damit er in Zukunft verbranntes von gutem Brode zu unterscheiden vermöge (Anvár-i-Suhaili, 458; fehlt im Cabinet des fées).

5) „Sultan und Vezier" (Anvár-i-Suhaili, 460; Cabinet des fées, XVIII, 75); eigentlich nur ein Vergleich, der an Pantschatantra, III, Str. 13 u. s. w. erinnert, worüber oben §. 139 am Ende, S. 346.

6) „Derwisch und Wolf" (Anvár-i-Suhaili, 466: Cabinet des fées, XVIII, 78). Der Derwisch will dem Wolfe Moral predigen; sowie dieser aber eine Heerde Schafe sieht, läßt er ihn im Stiche.

7) „Araber und Bäcker" (Anvár-i-Suhaili, 468; Cabinet des fées, XVIII, 79). Diese Erzählung ist dem Arabschah entlehnt, aus welchem sie Cardonne in seinen Mélanges de litérat. orientale, I, 118, übersetzt mitgetheilt hat.

---

§. 223. Das 13. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension (Wolff, II, 34; Knatchbull, 298) folgt bei Symeon Seth ebenfalls auf das vorige und ist bei ihm der 10. Abschnitt (S. 94). Bei Johann von Capua dagegen steht es vier Kapitel weiter und ist ebenfalls dessen 13. (m., 6); ebenso natürlich in der deutschen

Ueberſetzung (Ulm 1483, X., IV) und der ſpaniſchen (LII, 6); bei Doni, Trattato, VI, 93; Raimond de Beziérs, Kap. XV (Not. et Extr., X, 2, 16). Bei Nasr-Allah und im Anvár-i-Suhailí folgt es, wie in den erſten beiden Ausflüſſen, auf das vorige, bei Nasr-Allah als 11. (Not. et Extr., X, 1, 124), im Anvár-i-Suhailí und in der türkiſchen Bearbeitung als 9. (Anvár-i-Suhailí, 472; Cabinet des fées, XVIII, 83); vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, 66, 4.

Auch dieſes Kapitel gibt ſchon durch ſich ſelbſt ſeinen indiſchen Urſprung zu erkennen. Doch bedarf es auch hier weder einer Berufung auf das Gefühl, noch auf Einzelheiten. Es entſpricht ihm Mahâbhârata, XII (III, 509), V. 4084 fg. Hier lautet die Darſtellung folgendermaßen:

„Yudhiſhthira ſprach:

«Unheilige in Geſtalt Heiliger und Heilige gleichend Unheiligen — wie ſollen wir, o Großvater! durchſchauen Menſchen dieſer Art?»

Bhiſhma ſprach:

«Hier auch erzählt man als Gleichniß folgende Ueberlieferung, das Geſpräch eines Tigers und eines Schakals; dieſes höre, o Yudhiſhthira:

In Purikâ, der glückreichen Stadt, herrſchte vormals Paurika, ein nur auf anderer Verderben ſinnender, grauſamer, niedrigſt geſinnter Mann. Als ſein Leben abgelaufen war, da ging er unerwünſchten Gang, und durch ſeine frühern Werke verſündigt, ward er ein Schakal, doch kannt' er ſeinen vorigen Zuſtand und fühlte die allergrößte Reue; er enthielt ſich, Fleiſch zu eſſen, ſelbſt von andern dargereicht. Ohne ein Weſen zu verletzen, Wahrheit redend, ſeinem Gelübde treu, nährte er ſich, ſo lange er lebte, von abgefallenen Früchten nur. Seine Wohnung gewählt hatte auf einem Kirchhof der Schakal und aus Liebe zu ſeinem Geburtsort fand er Gefallen an keinem ſonſt. Alle Thiere ſeines Geſchlechts, ob ſeiner Tugend voll Verdruß, ſuchten mit liebreich beginnenden Reden ihn abzubringen von ſeinem Sinn. „Wohnend im furchtbaren Väterwalde, wünſchſt du zu leben tugendhaft;

dieſes Treiben iſt unziemlich, dieweil du ein fleiſchfreſſend Thier. Darum führe dich gleich uns auf! wir werden Speiſe geben dir! Laß fahren Tugend und ſchmauſe! unſere Nahrung ſei [1]) deine auch!“

Nachdem er dieſe Rede gehört hat, da antwortet er voll Bedacht mit ſüßen und beſcheidnen Worten, wohlbegründeten, höflichen: „Meine Geburt iſt nicht beſtimmend; durch Tugend bildet ſich das Geſchlecht; ich begehre nach den Werken, durch welche Glanz erworben wird. Wenn meine Wohnung auf dem Kirchhof, ſo hört, was ich beſtrebe, an! Das Herz bewirkt die Früchte der Handlungen; nicht durch eine Einſiedelei wird das Recht begründet; wenn einer in der Einſiedelei einen Brahmanen tödtet, begeht er da etwa nicht eine Sünde? Oder wenn er an einem andern Ort als eine Einſiedelei eine Kuh ſpendet, wäre dieſe Gabe darum umſonſt? Ihr, durch Eigennutz getrieben, ſeid auf Nahrung allein bedacht; daran knüpfen ſich drei Schäden; dieſe ſeh'n die Bethörten nicht. Darum finde ich kein Gefallen an dieſem tadelnswerthen Leben; denn es iſt aus Mistrauen geſchaffen [2]), leidet an falſcher Betrachtung der Dinge und iſt in dieſer und jener Welt verhaßt.“

Ein Tiger von berühmter Stärke, ihn als weiſe und tugendhaft erkennend, macht' ihn zum Miniſter und ließ ihn ehren wie ſich ſelbſt.

Der Tiger ſprach: „O Frommer! ich habe dein Weſen erkannt; bringe dein Leben mit mir zu! Du kannſt wählen die Genüſſe, welche du wünſcheſt, und kannſt dich von vielen [3]) fern halten; wir werden zwar ſtreng genannt, dir aber ſagen wir: du wirſt mit Glück und Segen Freundlichkeit gepaart finden.“

Nachdem der Schakal darauf dieſe Rede des großherzigen Indra (d. i. höchſter Herrſcher) des Wildes verehrt hatte, ſprach

---

[1]) Ich leſe: tad astu te.

[2]) Sollte apratyayakritam zu leſen ſein: „es ſchaffet Mistrauen“?

[3]) Wäre nicht câpushkalâḥ zu ändern: „und dich fern halten von denen, die nicht die höchſten“?

er; ein wenig sich beugend, folgende demüthige Worte: „Diese Rede in Bezug auf mich ist deiner würdig, o großer König! daß du tugendhafte Genossen suchest, die erfahren in Nutzen und Recht. Denn es ist nicht möglich, die Herrschaft zu führen ohne einen Minister oder vermittelst eines schlechten Ministers, o Held! der ein Feind des (eigenen) Körpers. Ergebene Genossen aber, der Regierungskunst kundige, eng verbundene, die nicht miteinander verbrüdert sind, zu überzeugen begierige, von Habsucht freie, die sich keine Betrügereien erlaubt haben, weise, auf das Gute bedachte, verständige, die mögest du ehren, o Glückreicher! wie Lehrer und wie Aeltern. Mir aber liegt nichts am Herzen als Genügsamkeit; ich liebe keine angenehmen Genüsse und keine Herrschaft unter dir. Denn meine Tugend paßt nicht zu deinen alten Dienern und diese Bösgesinnten werden Zwietracht zwischen dir und mir säen. Denn mit andern, selbst Tugendhaften umzugehen, ist nicht löblich [1]); mein Geist ist geläutert; ich bin mit hohem Glück versehen, selbst unter Sündern ohne Furcht, weitblickend, von mächtigem Willen, reich an Kenntniß und an Kraft, ich habe mein Ziel erreicht, verliere die Frucht meiner Handlungen nicht und bin mit Genüssen reich geschmückt. Nicht mit sehr Wenigem bin ich befriedigt; Freiheit von Leid hab' ich mir zum Ziel gesetzt; im Hofdienst bin ich unerfahren, im Walde wandernd nach freiem Willen. Tadel und Vergehen der Könige fallen alle auf die unter seinem Schutz Wohnenden; den im Walde Wohnenden ist aber furchtlose Uebung ihrer Gelübde, frei von aller Begierde. Die Furcht, welche im Herzen eines von einem König Gerufenen herrscht, kennt der Genügsame, von Wurzeln und Früchten im Walde sich Nährende nicht. Wenn ich leidlosen Trunk und süße Speise unter Furcht vergleiche, dann sehe ich wahrlich, daß da Freude, wo Sorglosigkeit ist. Nicht werden so viel Unterthanen von den Königen wegen Vergehen belehrt, als durch Unbilden beeinträchtigt umkommen. Wenn dieses jedoch von mir nothwendig gethan werden soll, o Indra des Wilds! dann — wenn es dir

[1]) Die Asceten müssen, als Einsiedler, eigentlich stets ohne Umgang leben.

beliebt — wünſche ich einen Vertrag [1]) gemacht, wie es in Bezug auf mich gehalten werden ſoll: Die Meinigen mußt du verehren und gutem Rathe Gehör geben; und was von mir beſchloſſen iſt, das muß feſt bei dir beſtehn; niemals darf ich nöthig haben, mit deinen übrigen Miniſtern zu berathen; der Lebensklugheit Unkundige, (mir) Nachſtellende müſſen umſonſt ſprechen, wenn ich folge; nur mit dir allein zuſammenkommend, gebe ich meinen guten Rath insgeheim; und bezüglich der Angelegenheiten der Verwandten darfſt du mich nicht fragen, ſei es Gutes oder Böſes; und nachdem du mit mir Rath gepflogen und ſpäter, darfſt du gegen die Miniſter keine Unbill begehn; und gegen die Meinigen darfſt du im Zorn keine Strafe verhängen."

„So ſei es!" Mit dieſem Worte ward er vom Indra des Wildes beehrt und der Schakal erhielt aus dem Schoſe des Tigers das Amt eines Miniſterraths.

Als die frühern Diener ihn ſo hochgeſtellt ſahn, geehrt in ſeinen Werken, ſo haßten ſie ihn ſehr und ſchloſſen fort und fort Verbindungen gegen ihn; und nachdem ſie unter dem Schein der Freundſchaft dem Schakal geſchmeichelt und ſeine Gunſt erworben hatten, ſuchten ſie, feindlich geſinnt, ihn durch Anſchuldigungen zu ſtürzen. Die ſonſt früher damit zugebracht hatten, daß ſie ſich an anderer Gut vergriffen, konnten jetzt, vom Schakal im Zügel gehalten, kein fremdes Gut nehmen; wünſchend, daß er ſich etwas zu Schulden kommen laſſe, reizen ſie ihn mit Reden auf und ſuchen ſeinen Sinn durch große Güter zu verlocken; aber auch dadurch nicht wich dieſer Hochweiſe von ſeiner Standhaftigkeit. Darauf verſchworen ſich andere zu ſeinem Untergang: wohl zurechtgemachtes Fleiſch, welches der Indra des Wildes liebte, das ſtahlen ſie ſelbſt und legten es in ſeinem Hauſe nieder. Er wußte aber dies alles, weshalb es weggenommen war [2]) und von wem dies angerathen war; aber mit Abſicht ließ er es geſchehen. Dieſer Vertrag war von ihm gemacht, als er das Miniſteramt an-

[1]) Corrigire: samayaṁ.
[2]) V. 4128.

trat: „Keine Unbill darfst du begehen, o König, wenn du hier Freundschaft wünschst.“

Als der Indra des Wilds nun hungrig war und aufgestanden, um zu essen, so ließ sich das Fleisch nicht finden, welches zum Essen aufgetragen werden sollte. Da befahl der König des Wildes, daß der Dieb erforscht werde; von den Heuchlern wurde nun dem Indra des Wilds gesagt, „Dieses Fleisch ist von deinem Minister gestohlen, dem gelehrten, sich weise dünkenden“. Als der Tiger die Unzuverlässigkeit des Schakals hörte, gerieth er in Zorn, und in seiner Wuth beschloß der König den Tod des Schakals. Als die frühern Minister diese Blöße desselben sahen, da sprachen sie: „Dieser bringt uns alle um unsern Lebensunterhalt!“ Nachdem sie das erwogen, schilderten sie wieder seine Thaten: „Dieses, so was hat der gethan! Was wäre der nicht fähig zu thun?! Auch hat der Herr schon früher gehört, wieso er so ist: nur in Worten ist er der Gerechteste, seinem Wesen nach aber schrecklich: denn unter dem Schein der Gerechtigkeit ist er ein Bösewicht, der heuchlerisch Gelübde übt; eines Zweckes halber übt er Entsagung in Gelübden, die Speise zum Gegenstand haben; wenn du keinen Glauben gewährst, so wollen wir es dir beweisen“. Darauf wurde rasch dieses Fleisch augenblicklich von dem Schakal geholt. Als der Tiger den Diebstahl des Fleisches erkannt und diese Reden gehört hatte, befahl er, daß der Schakal getödtet werden solle. Als die Mutter des Tigers dessen Rede hörte, kam sie herbei, um den König des Wilds durch dienliche Reden zur Vernunft zu bringen. „O Sohn! du darfst dies aus Thaten des Trugs Verbundene nicht annehmen; der Redliche möchte durch den Unredlichen zu Schaden kommen, durch Sünden, welche aus Neid auf sein Thun entstanden sind; keiner erträgt Größe; Vorzug gebiert Feindschaft; denn selbst auf einen redlichen Weisen wird Vergehen geworfen; selbst dem Mönche gegenüber, der, im Walde wohnend, seine Werke verrichtet, gibt es drei Standpunkte, Freunde, Feinde und Gleichgültige; die Redlichen [1]) werden gehaßt

[1]) V. 4143.

von den Habsüchtigen, die Muthigen von den Feigen, die Weisen von den Thoren, die Reichen von den Armen, die Gerechten von den Ungerechten, die Schönen von den Häßlichen. Viele gelehrte Thoren, Habsüchtige, von Trug Lebende können Schuld dem Unschuldigen aufbürden nach Vrihaspati's Meinung. Und wenn auch dieses Fleisch aus dem leeren Hause dir genommen ist — er genießt es ja nicht einmal [1]), wenn es ihm gegeben wird —, gut dann! so laß es verziehen sein! Treulose haben den Schein von Treuen, und Treue sehen wie Treulose aus; es zeigen sich mancherlei Zustände; in denen geziemet Prüfung sich. Der Himmel sieht aus wie ein Boden, ein Glühwürmchen dem Feuer gleich [2]); und doch ist kein Boden am Himmel und im Glühwürmchen ist kein Feuer. Darum ist es geziemend, eine Sache zu prüfen, selbst wenn man sie vor Augen sieht; wer befiehlt, nachdem er die Sachen geprüft hat, der braucht nachher nicht zu bereuen. Das ist nichts Schweres, daß ein Mächtiger des Feindes Tod bewirkt; hoch zu preisen und rühmvoll ist in der Welt der Mächtigen Geduld. Dieser von dir Angestellte, o Sohn! ist unter den Häuptlingen weitberühmt; schwer wird ein würdiger Mann erlangt; erhalte diesen deinen Freund! Denn wer einen Redlichen, der durch seiner Feinde Schuld angeklagt ist, auf ungerechte Weise behandelt, der geht, nachdem er selbst seinen Minister verletzt, schleunig zu Grunde."

Auch kam ein Gerechtigkeitliebender von diesen gegen den Schakal verschworenen Feinden und sagte aus, wie dieser Betrug angezettelt ward. Nachdem darauf seine Rechtlichkeit anerkannt war, wurde er mit Wohlthaten überhäuft, freigesprochen und voll Liebe von dem Indra des Wilds wiederholt umarmt. Der Schakal aber, kundig der Schriften über Lebensklugheit, bat den Indra des Wilds um seine Entlassung; schwer gequält durch diesen Verdruß, begehrte er sich niederzusetzen, um sich zu Tode zu fasten. Der Tiger aber, die Augen weit aufreißend, suchte liebevoll den sehr gerechten Schakal zurückzuhalten, ihn verehrend mit Ehren-

[1]) V. 4146.
[2]) V. 4148.

bezeigung. Der Schakal aber blickte den in Verwirrung Gerathenen liebevoll an und sprach, sich neigend, mit von Thränen gebrochener Stimme folgende Worte: „Erst bin ich von dir geehrt und nachher ebenso entehrt; gestoßen in die Reihe der Feinde, kann ich nicht bei dir bleiben. Unzufriedene [1]), von ihrer Stelle gefallene, von ihrer Ehre wieder herabgestürzte Diener, die von dem Herrn selbst verletzt [2]) sind, denen ihre Feinde nachgestellt haben, Arme und Habsüchtige, Erzürnte, Furchtsame, Getäuschte, des Ihrigen Beraubte, Stolze, sehr Begehrliche, die nichts an sich ziehen können [3]), und alle, welchen Unbill zugefügt ist und die einer Fülle von Unglück entgegensehen, alle diese sind geheime und verstellte Rüstzeuge der Feinde; oder wie könntest du wieder Vertrauen fassen zu einem mit Verachtung Behandelten, von seiner Stellung Gestürzten? oder wie ich mich halten? Nachdem du mich als einen Tauglichen gewählt und als Geprüften angestellt, hast du den gemachten Vertrag gebrochen und mich entehrt. Wen man zuerst als rechtschaffen in dem Rathe bezeichnet hat, den zeihe man nicht der Untugend, wenn man sein Wort in Ehren hält. [4]) So wirst du kein Vertraun fassen zu mir, den du entehret hast, und vor dir, der du das Vertrauen zu mir verloren, werde ich in Furcht sein. Du bedenklich und ich furchtsam, wir bieten dem Feinde Blößen dar; Nichtliebende und Unzufriedene — das ist ein Ding an Ränken reich. Schwer wird verbunden, was getrennt ist, und was verbunden, schwer getrennt; doch bei Freundschaft, die erst getrennt und dann wieder verbunden, da waltet Liebe nimmermehr. [5]) Denn keiner lebt für den Nutzen [6]) eines Herrn,

---

[1]) V. 4159 fg.

[2]) Ich übersetze, als ob apakritâḥ stände, ohne jedoch zu verkennen, daß sich, obgleich mit Mühe, auch apahritâḥ erklären ließe, vgl. weiterhin die griechische Uebersetzung dieser Stelle.

[3]) Oder wäre tyaktadânâ zu lesen, „die keine Geschicke erhalten"? Vgl. weiterhin die griechische Uebersetzung.

[4]) Vgl. Pantschatantra, I, Str. 274.

[5]) Vgl. ebend., III, Str. 135 und Anm. dazu.

[6]) Ich verbinde hite.

weder des der Feinde noch des seinigen: den eignen Nutzen haben sie im Auge; liebende Herzen sind schwer erlangt. Schwer sind die Menschen zu erkennen; denn leicht beweglich ist ihr Sinn. Tüchtige oder Furchtlose gibt's unter hundert einen nur. Unnütz ist es, Menschen hoch stellen, unnütz, sie zu erniedrigen; nur Glück und Unglück sind mächtig, des Sinnes Wechsel darzuthun."

Nachdem er eine so gestaltete versöhnliche Rede gesprochen, begründet auf Nutzen, Genuß und Recht, und den König sich gnädig gestimmt, ging der Schakal in den Wald; und nachdem der Weise diesen Indra des Wilds zufriedengestellt hatte, unterwarf sich der Schakal einem zu Tode Fasten und stieg, nachdem er seinen Körper verlassen, zum Himmel empor."

Wer die arabische Bearbeitung mit der eben aus dem Mahâbhârata gegebenen vergleicht, wird, trotz aller Differenzen, anerkennen, daß beide auf Einem Grunde beruhen. Auch sind die Differenzen, wenngleich stärker als bei den zuletzt besprochenen Kapiteln, doch keineswegs bedeutend. Der Eintritt des Löwen im Arabischen statt des Tigers hat nichts Auffallendes und ist uns schon vorgekommen; vgl. §. 22, wo ich die Vermuthung ausgesprochen habe, daß das Arabische hier nicht willkürlich geändert habe, sondern so schon das sanskritische Original gehabt haben mochte. Der Hauptunterschied liegt darin, daß im ganzen die Darstellung, gegen die sonstige Lust der Inder an Breite und Ausführlichkeit, viel kürzer und minder ausführlich ist als die arabische. Die Unterhandlung des Löwen mit dem Schakal ist im Arabischen reicher und ausführlicher, ebenso die Anklage der Feinde des Schakals, seine Vertheidigerin, die Mutter des Thierkönigs, hält im Arabischen zwei Reden, während sie im Mahâbhârata nur eine hält. Ein zweiter Unterschied liegt ferner darin, daß sich der Schakal — obgleich er zuletzt wesentlich dieselbe Rede hält, wie im Mahâbhârata (vgl. weiterhin) — dennoch bewegen läßt, sein Amt wieder anzunehmen; ob die arabische Bearbeitung hierin mit dem ihr mittelbar zu Grunde liegenden Original stimmt, oder ob das Mahâbhârata dessen treuerer Spiegel in dieser Beziehung ist, wage ich mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Denn so sehr ich

mich dazu neige, im ganzen die arabiſche Bearbeitung als ein treueres — ja wol faſt ganz treues — Abbild des ſanskritiſchen Originals zu betrachten — wofür man hier die ungleich vollkommenere Darſtellung in den arabiſchen Ausflüſſen geltend machen darf —, ſo ſcheint doch die ganze Anlage der Fabel dahin zu zielen, daß der Schakal allem weltlichen Treiben am Ende entſagt. Dagegen läßt ſich jedoch geltend machen, daß das Grundwerk, welches dieſe Fabel wol ohne Zweifel ebenfalls, wie die beiden vorigen Abſchnitte und ſo viele andere Fabeln und Erzählungen, buddhiſtiſchen Quellen entlehnte — denn ihr Charakter im ganzen, ſowie auch viele Einzelheiten, verrathen ſich als ſpeciell buddhiſtiſch —, dieſe Tendenz zwar nicht verwiſchte, dennoch aber, um den Werth eines ſo frommen Miniſters recht deutlich zu zeigen, ihn wieder in den Dienſt treten ließ. Dieſe Anſicht erhält auch dadurch eine Beſtätigung, daß das Ganze nur mit dieſer Veränderung eine paſſende Stellung in einem Werke über Regierungskunſt finden konnte; ſollte gezeigt werden, was ein König alles thun müſſe, um ſich einen mit Unrecht verletzten, redlichen Miniſter zu erhalten, ſo mußte ſeine Bemühung nothwendig auch gelingen. Nehmen wir aber dies an, ſo können wir nicht gut annehmen, daß die Darſtellung im Mahâbhârata aus dem Grundwerke des Pantſchatantra u. ſ. w. gefloſſen ſei; es iſt alsdann eher entweder das Umgekehrte der Fall, oder beiden liegt eine gemeinſchaftliche Quelle zu Grunde. Die Darſtellung wäre in dem ſanskritiſchen Grundwerke dem politiſchen Zwecke gemäß geändert. Dafür, daß auch die zweite Rede der Königin in dem ſanskritiſchen Grundwerke ſtand — dieſes alſo nicht, wie das Mahâbhârata, ihr nur eine in den Mund legte —, ſpricht der Umſtand, daß die griechiſche Ueberſetzung und die des Johann von Capua — im Gegenſatz zu Silv. de Sacy's Recenſion, wo ſie fehlt — eine Stelle enthalten, welche augenſcheinlich Pantſchatantra, I, Str. 376, reflectirt, auf jeden Fall wenigſtens deren zweite Hälfte; im Griechiſchen lautet ſie (S. 100): „καὶ μὴ καταφρονήσῃς τούτων ὡς μηδαμινῶν· ὁ γὰρ ἀσθενὴς χόρτος συνδεδεμένος σχοινίον ἀποτελεῖ, δυνάμενον τὸν παμμεγέθη κατέχειν ἐλέφαντα“;

bei Johann von Capua, n., 2, b.: „Ac nunquam contra te et fideles tuos consilium intelligent. .. Nam herbae et foenum agri quando junguntur fit ex illis funis cum qua ligatur camelus".

Unter den Ausflüssen der arabischen Ueberſetzung ſcheint, wie gewöhnlich, die hebräiſche Ueberſetzung der treueſte Spiegel; ſie reflectirt V. 4148 und 4143 und 4144 (vgl. oben S. 579. 580, Note) des Mahâbhârata, welche bei Silv. de Sacy und in der griechiſchen Ueberſetzung nicht zu erkennen ſind; den erſtern ſehr dunkel (n., 2, a.) durch die Worte: „Aut sicut lucerna (?) vermis dencte (ſo!) lucens videns eam estimat fore magnam. Sed manu apprehensa parva et quasi nihil est et in ea nullum videt colorem"; die andern (ebend.): „Et scire debes quod a die mundi creationis semper stulti invident sapientibus. Impii vero justis et nobilibus ignobiles". Ueberhaupt iſt die Darſtellung hier mehrfach voller, ſo z. B. gleich die einleitende Rede des Philoſophen (welche in der griechiſchen Ueberſetzung ganz ausgelaſſen iſt); ferner die zweite der Königin. Eine andere Stelle in V. 4146, welche bei Silv. de Sacy fehlt, hat außer Johann von Capua auch die griechiſche Ueberſetzung; hier lautet ſie: „πῶς ὁ τοιοῦτος ἐν χρόνῳ τοσούτῳ κρεῶν ἀπεχόμενος" (S. 99); bei Johann von Capua (a. a. O.): „cum non comedat". In der Schlußrede des Aſceten dagegen hat die griechiſche Ueberſetzung eine Stelle des ſanskritiſchen Originals bewahrt, welche ſowol bei Silv. de Sacy als bei Johann von Capua fehlt, nämlich Mahâbhârata, V. 4159; ſie lautet hier (S. 110): „δεῖ γὰρ τους βασιλεῖς παρατηρεῖν τοὺς παρ' αὐτῶν ἀδίκως βλαπτομένους καὶ τοὺς πλοῦτον ὁμοίως ἀφαιρουμένους καὶ τοὺς ποτὲ οἰκείους, ἀναιτίως ἀπομακρυνθέντας καὶ τοὺς στερηθέντας μισθοῦ τινος καὶ τοὺς πλεονέκτας καὶ ἀπλήστους καὶ λογιζομένους τὴν τῶν βασιλέων ὠφελείαν οἰκείαν βλάβην καὶ τὴν ἐκείνου βλάβην ἰδίαν ὠφελείαν, οὗτοι γὰρ πάντες ἐχθρῶν τάξιν ἐπέχουσι, καὶ φευκτέοι εἰσί."

§. 224. Im Anvár-i-Suhaili ſind auch in dieſem Kapitel mehrere Erzählungen eingeſchoben:

1) eine, wo insbesondere philosophische Betrachtungen bei Gelegenheit des Schicksals von Fliegen angestellt werden, die sich an den Rand oder in die Tiefe eines Honigtopfs gesetzt haben (Anvár-i-Suhaili, 482; Cabinet des fées, XVIII, 88);

2) „der Sultan und dessen schöne Geliebte"; jener tödtet diese, weil er sie zu sehr liebt (Anvár-i-Suhaili, 489; Cabinet des fées, XVIII, 95). Nicht unähnlich ist Somadeva, Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 67 fg., wo die Königin aus einem ähnlichen Grunde für todt ausgegeben wird. Eine weitläufige Ausführung dieses Motivs, wo die vorliegende Erzählung des Anvár-i-Suhaili als Rahmen dient, findet sich in Tausendundeine Nacht, III, 903—IV, 24 (Weil);

3) eine ganz närrische, wo sich ein Kaufmann umbringen läßt, um einen Derwisch, den er haßt, in den Verdacht zu bringen, daß er ihn ermordet habe (Anvár-i-Suhaili, 498; Cabinet des fées, XVIII, 102).

4) Der König von Yemen — in der türkischen Bearbeitung Nuschirvan genannt — ist so edelmüthig, einen verjagten Diener, der ihn bestiehlt, wieder anzustellen (Anvár-i-Suhaili, 506; Cabinet des fées, XVIII, 110).

---

§. 225. Das 14. Kapitel bei Silv. de Sacy (Wolff, II, 55 fg.; Knatchbull, 314) geht in der griechischen Uebersetzung schon dessen 10. voraus und ist ihr 7. Abschnitt (S. 78); bei Johann von Capua folgt es dem 12. der Silv. de Sacy'schen Recension und ist das 10. (l., 3), ebenso in der deutschen, Ulm 1483 (S., VI), und spanischen (fol. XLVI, a.), bei Doni, Trattato, VI (S. 78); Raimond de Beziers, Kap. XII (Notices et Extr., X, 2, 16). Bei Nasr-Allah ist es das 14. Kapitel (Not. et Extr., X, 1, 124) und folgt hinter dem 16. der Silv. de Sacy'schen Recension; damit übereinstimmend ist es im Anvár-i-Suhaili und in der türkischen Bearbeitung das 12. Kapitel (Anvár-i-Suhaili, 550; Cabinet des fées, XVIII, 148).

Der Inhalt dieses Kapitels ist bisjetzt in indischen Schriften,

in seiner Totalität entsprechend, nicht nachzuweisen. Dennoch erinnert auch diese Erzählung durch ihren Charakter im ganzen und ebenso durch Einzelheiten so sehr an Indisches, daß ich, schon ehe ich den im Folgenden zu gebenden Beweis — wegen Mangels von Spence Hardy, Manual of Buddhism — zu geben fähig war, für meine Person überzeugt war, daß sie ebenfalls, sowie die drei vorhergehenden Kapitel in dem sanskritischen Originale stand, nach welchem die Pehlewiübersetzung gefertigt ist, und ebenfalls höchst wahrscheinlich aus buddhistischen Quellen ursprünglich stammte. Dafür sprechen folgende zwei Momente: 1) die lateinische Uebersetzung des Johann von Capua, welche, wie wir sogleich weiterhin bemerken werden, wie gewöhnlich, auf einem vollern und gewiß auch ältern und bessern Text beruht als Silv. de Sacy's arabische Recension, hat m., 2, b., 29, in Uebereinstimmung mit der griechischen Uebersetzung, 85, 17. 18: „Quatuor sunt qui timent quod non est timendum: quaedam parva avis quae stans in arbore elevat unum pedem suorum timens ne forte cadat coelum super eum"; die griechische Uebersetzung hat richtiger: „ὁ ὑψῶν τοὺς πόδας εἰς τὸν οὐρανόν." Diese Stelle reflectirt nämlich die 357. Strophe des ersten Buchs des Pantschatantra, welche sich aber hier in keinem der uns bekannten Ausflüsse der arabischen Uebersetzung findet und in dem sanskritischen Originale, welches die mittelbare Grundlage der arabischen Uebersetzung ist, höchst wahrscheinlich auch noch nicht stand (vgl. §. 82); sie ist also schwerlich von einem Nichtinder hierher gesetzt, sondern spricht dafür, daß das Original indisch war; 2) der Umstand, daß die Scene nach Indien verlegt ist und das eigenthümliche Auftreten der Brahmanen in der Erzählung. Entscheidend aber war für diese Ansicht, daß sich der Haupttheil dieser Erzählung als buddhistisch erweist. Sie zerfällt nämlich augenscheinlich in zwei Theile, welche durch eine deutlich erkennbare Naht erst miteinander verbunden sind. Der erste enthält des Königs Träume, die Auslegung der Brahmanen, den Rath der Königin, den Kibarivun zu fragen, und den glücklichen Ausgang dieses Raths. Diesem Theile entspricht nun, abgesehen von Einzelheiten, fast vollständig

die buddhistische Legende bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 303. Diese lautet ungefähr folgendermaßen: „Der König von Koçala, Pasénádí (im Sanskrit Prasenadschit, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 98, Note 3), hatte sechzehn Träume in Einer Nacht. Am Morgen erzählt er sie den Brahmanen. Sie sagten, es drohten seiner Herrschaft und seinem Leben große Gefahren. Um diese abzuwenden, empfehlen sie je vier Thieropfer. Dies hatten sie zu ihrem eigenen Vortheil gerathen und beeiferten sich, die Ausführung zu veranlassen. Als dies die Königin Mallikâ [1]) bemerkte, fragte sie, was vorginge? und als sie es erfuhr, rieth sie dem Könige, sich an Buddha zu wenden. Der König folgt ihr und erzählt ihm in Sewet (Çrâvastî) seine Träume. Der erste ist: vier wilde Bullen nähern sich einander, um zu kämpfen, als aber die Leute sich versammeln, laufen sie weg." Ebenso unbedeutend und theilweise närrisch sind die übrigen Träume und werden, wo möglich, durch die Auslegungen noch an Thorheit übertroffen. Ich enthalte mich daher, sie aufzuzählen und bemerke nur, daß keiner derselben mit denen in der arabischen Bearbeitung, welche übrigens fast von derselben Gattung sind, übereinstimmt.

Mit dieser Legende ist der erste Theil des 14. Kapitels augenscheinlich wesentlich identisch. Eine Hauptabweichung ist zwar, daß in jener Buddha befragt wird; vielleicht ist dies aber ein bloßer Schein. Denn die Königin räth in der griechischen Uebersetzung (S. 80), τὸν παρ' ἡμῖν ἀσκητήν zu befragen. Dies heißt wörtlich „unsern Asceten", und das Wort „unsern" scheint schon, dieser wörtlichen Uebersetzung gemäß, einen Gegensatz zu den von dem König befragten Brahmanen zu bilden. Diese Deutung erhält aber keine geringe Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns einer andern Legende von der Königin Mallikâ erinnern. Diese erzählt Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 285, etwa folgender-

---

[1]) Vgl. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Sâkyamuni's, S. 52, Note 57, der sie Mâlinî nennt; die sanskritische Form ist wol Mâlikâ, „die Blumenverkäuferin".

maßen: „Die Tochter des vornehmsten Blumenhändlers von Koçala legte einst, als sie ausging, um Blumen zu sammeln, drei Kuchen in ihren Korb, um sie zu essen, wenn sie hungrig würde. An demselben Morgen erkannte Buddha, daß sie verdiene, von ihm Beistand zu erhalten. Als er mit 500 Priestern nach Sewet ging, um Almosen zu sammeln, begegnete er ihr; sie gab ihm die Kuchen. Er lächelte und sagte: daß die Religion (natürlich die buddhistische) von ihr einst große Hülfe haben würde; zu Ananda sagte er, daß sie Königin von Koçala werden würde. Das Mädchen hörte dies und wunderte sich, wie es möglich sein würde. Im Garten dachte sie an das, was sie gehört, sang und pflückte Blumen. Der König war Paséndí (Prasenadschit), Sohn des Mahâkoçala, dessen Tochter mit Bimbisâra, dem König von Rádschagriha, verheirathet gewesen war. Deren Mitgift war Sewet (Çrâvasti). Als aber ihr Sohn Adschâtaçatru seinen Vater ermordet hatte, hatte ihr Vater Sewet wieder erobert. Darüber war ein Krieg mit Adschâtaçatru ausgebrochen. Zuletzt hat Adschâtaçatru den König von Koçala geschlagen. Dieser flüchtete aus der Schlacht und kam eben, als das Mädchen sang und pflückte. Als sie ihn sah, dachte sie an Buddha's Wort. Der König fragte sie, wer sie wäre und ob sie verheirathet sei? Nicht lange nach seiner Ankunft ließ er sie holen und machte sie zur ersten Königin. Sie hieß Koçala-Mallikâ, die Blumistin von Koçala."

Beide Legenden gehören zusammen und beziehen sich auf die Bekehrung des Königs Prasenadschit, welcher später dann einer der eifrigsten Buddhisten ward; Köppen, a. a. O., S. 99. Die von ihm an die Spitze der Frauen gestellte Geliebte ist schon Bekennerin des Buddhismus; der König noch dem Brahmathum zugethan, und die Legende scheint die Veranlassung seines Uebertritts zu berichten. Sâkyamuni trat, wie Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, S. 154, mit Recht hervorgehoben, nur als einfacher Asceet auf (Burnouf, S. 642: Çâkya est un simple ascète), und es würde damit, sowie mit dem Bekenntniß der Königin, in vollständiger Uebereinstimmung stehen, wenn sie ihn, wie in der

griechischen Uebersetzung, „ihren Asceten" nannte, somit also selbst noch in einem der arabischen Manuscripte die Identität des hier vorkommenden Weisen mit Buddha hervortrat. In Silv. de Sacy's Texte wird der Weise Kibariûn genannt (كباريون Silv. de Sacy, Text, S. 248); bei Johann von Capua heißt er Kynaron, wo das n statt des b sich durch die so häufige Verwechselung von arabisch ن n mit ب b erklärt. Diese Benennung erinnert an das sanskritische kevalin, welches einen in Contemplation versenkten Asceten bedeutet und bei den Dschainas, den Nachfolgern der Buddhisten in Indien, einen Arhânt bezeichnet (Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, u. d. W.), eine Art Heilige, welche bekanntlich auch in der buddhistischen Hierarchie eine der bedeutendsten Stellungen einnehmen, s. Köppen, Religion des Buddha, S. 405 fg. Den Zustand oder die Thätigkeit eines kevalin drückt das, wie mir scheint, mit Unrecht von kevala abgeleitete Abstract kaivalya, „vollständige Abstraction, Contemplation" aus (s. Böhtlingk-Roth, a. a. O., u. d. W.); dieses mit ayana, „gehend, Gang, Weg" zusammengesetzt, würde, ganz nach Analogie von purushâyana, „zum Purusha (Geist) strebend", Prasnopan., 6, 5, bei Böhtlingk-Roth, u. d. W. ayana, bedeuten: „nach dem Zustand eines kevalin strebend", oder noch eher „den Weg der tiefsten Abstraction habend", d. h. „in der tiefsten Abstraction wandelnd". Daß kaivalyâyana mit dem so gewöhnlichen, insbesondere im persischen Sprachgebiet — wo das Zend gar kein l kannte — gar nicht auffallenden Uebergange von l in r sich zu arabisch kibariun endlich verändern konnte, bedarf, bei den großen Veränderungen, welche fremde Wörter gerade im Arabischen erlitten haben, keiner weitern Ausführung. Es wäre alsdann kein Eigenname, sondern ein Appellativ und würde ebenfalls als eine Bezeichnung des Buddha selbst — und zwar als eine zur Zeit der Bekehrung des Prasenadschit, wo Buddha noch als einfacher Aseet waltete, sehr passende — zu betrachten sein. Doch wir haben — bei den übrigen Uebereinstimmungen — auf keinen Fall nöthig, auf diese Wahrscheinlichkeit: daß in dem sanskritischen Original noch Buddha selbst als der Befragte hervorgetreten sei, ein bedeutendes Gewicht zu legen.

Derjenige, der die Legende von der Bekehrung des Prasenadschit im übrigen so zu seinem Zwecke umänderte, wie sie uns in der arabischen Bearbeitung — nach Analogie des übrigen Inhalts des Kalilah und Dimnah, gewiß ohne wesentliche Abweichung vom sanskritischen Original — vorliegt, konnte sich vielleicht auch ermächtigt, ja — in Rücksicht auf die Aenderungen, welche er sich erlaubt hatte — sogar für verpflichtet halten, an die Stelle des Buddha einen andern Namen zu setzen. Dieser war dann vielleicht ebenfalls Kaivalyâyana oder Kaivalâyana, jedoch als Eigenname mit der Endung, welche gerade in buddhistischen Namen häufig vorkommt (vgl. Maudgalyâyana u. a.). Verwandt würde der Eigenname Kaivalaya sein, welchen Böhtlingk-Roth, a. a. O., u. d. W., in Kaivaleya ändern wollen. Auf jeden Fall trägt der Name sanskritisches Gepräge und entscheidet also ebenfalls wenigstens für Abstammung des Kapitels aus dem sanskritischen Original. Einen ähnlichen und noch schlagendern Beweis dieser Art gewährt auch der Name des von den Brahmanen verlangten Sohnes des Königs, جويبر Dschavîr (Silv.-de Sacy, Text, S. 248), welcher deutlich ebenfalls ein indisches Gepräge trägt und wahrscheinlich Dschayavîra ist.

Unzweifelhaft und viel bedeutender ist die andere Veränderung der Legende. Während es sich in dieser nur um ein paar Opferthiere handelt, steht in der Darstellung, wie sie in der arabischen Bearbeitung vorliegt, das Leben der geliebtesten Königin, des geliebtesten Sohnes, Neffen, Veziers, Freundes, selbst des Kibariun (ähnlich, wie in buddhistischen Legenden Devadatta den Buddha ermorden lassen will, Köppen, a. a. O., S. 110; Kibariun fehlt jedoch, gewiß mit Unrecht, in der griechischen Uebersetzung unter denen, deren Leben gefordert wird) und anderes Wichtige, mit einem Worte, des Königs ganze Herrschaft auf dem Spiele. Dieser Blutdurst muß natürlich stärker motivirt werden; dies geschieht dadurch, daß angegeben wird, der König habe 12000 Brahmanen umbringen lassen (Wolff, II, 56; Knatchbull, 315); zugleich wird angedeutet, daß dieses durch Einfluß des Kibariun geschehen sei (Wolff, II, 57; Knatchbull, 316; doch fehlt diese Stelle in

Johann's von Capua und der griechischen Uebersetzung, und da sie gar nicht zu dem milden Charakter des Buddha paßt, stand sie wahrscheinlich nicht im sanskritischen Original). Diese Darstellung des Religionskampfes zwischen den Buddhisten und Brahmanen ruht augenscheinlich auf den großen Dimensionen, welche er in einem erst lange Zeit nach Buddha's persönlichem Wirken eingetretenen Stadium annahm. Die Sage aber hat schon früh diese auch in Buddha's eigene Zeit zu versetzen angefangen. Hier ist keine Rede mehr von dem im Verhältniß dazu naiven Kampfe für die Opferemolumente und die Almosenspenden, welche die Brahmanen durch die Buddhisten zu verlieren fürchteten, und welchen die alten Legenden, wesentlich in demselben Charakter wie die eben mitgetheilte und gewiß der Wahrheit getreu, schildern (vgl. z. B. Köppen, S. 107); hier handelt es sich um die Machtstellung der Brahmanen und es ist nach vielen Andeutungen kaum zweifelhaft, daß Vorgänge, wie die hier geschilderten — zwar wol nicht in dieser echt buddhistischen arithmetischen Uebertreibung — seit der Buddhismus unter Asoka angefangen hatte, eine dominirende Stellung einzunehmen, an den indischen Höfen nicht selten vorkamen (vgl. die sivaitische Legende über die Bekehrung eines buddhistischen Königs, gewissermaßen das Widerspiel der unserigen, indem hier Königin und Minister heimlich brahmanisch gesinnt sind und nach des Königs Bekehrung 8000 buddhistische Priester umkommen; vgl. oben §. 212, S. 512, aus W. Taylor, Orient. hist. manuscripts, I, 111 fg.). Der König ist dargestellt als einer, der schon durch Einfluß oder als Bekenner des Buddhismus eine große Verfolgung gegen die Brahmanen hatte ergehen lassen, nun aber, durch Träume erschreckt, seine Zuflucht wieder zu ihnen nimmt; diese wollen diese Gelegenheit benutzen, durch Ausrottung der Stützen des Buddhismus den König zu isoliren und ihre Macht durch Vernichtung desselben zu befestigen. Der Versuch mislingt jedoch. Während in der alten Legende bei der unbedeutenden Forderung der Brahmanen natürlich von keiner Strafe die Rede sein konnte, steht es hier anders; die Brahmanen werden zum Tode verurtheilt.

Daß dies wesentlich auch der Inhalt des sanskritischen Originals gewesen sein muß, daß diese Veränderungen der diesem Theile der Erzählung zu Grunde liegenden Legende weder von Persern noch Arabern vorgenommen sein konnten, wird gewiß kaum dem geringsten Zweifel unterworfen werden können. Welche Rolle spielen aber da die Brahmanen? Unzweifelhaft eine so gehässige und erniedrigende, daß wir mit Entschiedenheit behaupten dürfen, daß der Verfasser von dieser Erzählung keiner der brahmanischen Sekten angehören konnte. Wir dürfen vielmehr keinen Augenblick bezweifeln, daß er ein Buddhist war. Ebenso unanzweifelbar ist aber auch, daß, wer diesen Abschnitt abfaßte, auch der Verfasser von allen übrigen ist, welche in dem sanskritischen Werke vereinigt waren, das Barzûweh in das Pehlewi übersetzt hat. Denn in dessen Ausflüssen tritt ihre Zusammengehörigkeit noch mit voller Entschiedenheit hervor. Daraus folgt aber alsdann, daß das ganze Vantschatantra nebst Zubehör ursprünglich von einem Buddhisten abgefaßt ist. Dieses Resultat hat für uns nichts Ueberraschendes mehr, nachdem es erwiesen ist, daß die Sammlung von Erzählungen, welche den Titel Vetâlapancavinçati führt, ebenfalls ursprünglich buddhistisch war; daß dasselbe höchst wahrscheinlich mit dem sanskritischen Original des Sindabadkreises der Fall war (Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, hist.-philolog. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188 fg.) und gleiche Entstehung sehr bald von der vierten Sammlung von Erzählungen, der Sinhâsana-dvâtrinçat, nachgewiesen werden wird (vgl. Schiefner, ebend., 1857, S. 65). Bestätigt wird es auch durch die große Menge Fabeln und Erzählungen, welche, wie im Laufe dieser Untersuchungen nachgewiesen ist, aus buddhistischen Quellen stammen. Es folgt aber ferner daraus, daß noch zur Zeit, wo das Grundwerk ins Pehlewi übersetzt wurde, der Charakter desselben buddhistisch war, und auch dieses hat so wenig Auffallendes, daß man sich eher über das Gegentheil wundern würde; denn zu dieser Zeit war der Buddhismus noch mächtig und angesehen in Indien. Bestätigt wird dieser Schluß durch die arabische Bearbeitung — abgesehen von dem eben besprochenen

Kapitel — zwar nicht, da hier alles, was indiſche Religionen verrathen könnte, geändert iſt, aber ebenſo wenig ſpricht ſie dagegen; abgeſehen von Zuſätzen oder Aenderungen, welche überhaupt nicht-indiſchen Charakter verrathen, iſt nichts in ihr, welches nicht in einem buddhiſtiſchen Werke hätte ſtehen können. Ganz anders dagegen iſt es mit den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra. Dieſe ſind in den zwölf Jahrhunderten, welche der Ueberſetzung ins Pehlewi gefolgt ſind, wie wir aus den deutlichen Spuren der vielfachen Recenſionen, die ſie erfahren haben, erkennen, überaus viel geleſen und verändert, ſeit Verdrängung und Vernichtung des Buddhismus in Indien, natürlich einzig durch Anhänger des Brahmathums. Dieſe haben zwar nicht jede Spur der urſprünglich buddhiſtiſchen Abfaſſung — wol aber jede zu verrätheriſche — verwiſcht oder verändert und *unſer Kapitel*, weniger wol, weil es zu ſchwer war, ſeinen buddhiſtiſchen Charakter zu verdecken oder umzugeſtalten, als *wegen der gehäſſigen, feindſeligen und demüthigenden* Behandlung der Brahmanen in demſelben *vollſtändig vernichtet*, gerade wie ſie es mit andern buddhiſtiſchen Werken gethan haben (ſ. Wilſon, Sanscrit dictionary, 1. Ausg., S. XV), und wahrſcheinlich auch mit dem ſanskritiſchen Original des Sindabadkreiſes, vielleicht weil darin einer der hervorſtechendſten buddhiſtiſchen Heiligen, Nâgaſena, verherrlicht war (ſ. Bulletin der St.-Petersburger Akademie, a. a. O.).

Den zweiten Theil dieſes Kapitels bildet folgender Inhalt: Der König wird durch eine Kleinigkeit gegen ſeine ſonſt ſo geliebte Frau aufs höchſte erbittert und befiehlt ihren Tod. Der kluge Vezier vollzieht aber den Befehl nicht, ſondern verſteckt ſie. Wie er vorausgeſehen hat, fühlt der König bald Reue, und nach vorausgegangenen Warnungen und Lehren, welche echt buddhiſtiſchen Charakter tragen (z. B. die Zählung von verwandten oder für verwandt genommenen Begriffen, vgl. Schiefner, Mél. asiat., II, 356), führt er ſie ihm wieder zu. Die Naht, durch welche beide Theile verbunden ſind, iſt, daß die Kleinigkeit, durch welche der König ſo aufgebracht wird, in der Belohnung, welche er ihr für den im erſten Theile gegebenen guten Rath ſchenkt, ihre Ver-

anlassung findet und zugleich die Erfüllung des achten Traums bildet. Sonst ist dieser zweite Theil eine Geschichte für sich, die augenscheinlich nur an die alte, im ersten Theile umgewandelte Legende angeheftet ist. Die Kleinigkeit, durch welche der König so aufgebracht wird, ist so naiv alterthümlich und im Charakter der buddhistischen Legenden, daß ich, obgleich ich sie nicht erweisen kann, doch die Vermuthung nicht zu unterdrücken vermag, daß auch dieser Theil aus einer alten Legende umgearbeitet ist. Der König stellt ihr nämlich frei, zur Belohnung entweder eine Krone oder ein schönes Kleid zu wählen; das, was sie nicht wähle, sollte eine seiner andern Frauen erhalten. Die Königin wählt die Krone und die Nebengemahlin erhält das Kleid. Nun war es Sitte, daß die Gemahlin, bei welcher der König den Abend zubringen wollte, ihm ein Gericht Reis vorsetzte (wo der Reis entschieden auf indische Abfassung deutet). Dies geschah bei der Königin, welche die erhaltene Krone trug; da erschien die Nebenfrau in dem Gewande, welches sie erhalten hatte; der König war darüber erstaunt und sagte zu jener: „es wäre thöricht von ihr gewesen, die Krone zu wählen und jener das Kleid zu lassen". Ueber diese Worte wurde sie so eifersüchtig und wüthend, daß sie dem König die Schüssel mit Reis über den Kopf schüttete, sodaß ihm der Reis „über das Gesicht floß" (vgl. im Pantschatantra die neunte Erzählung des fünften Buchs).

Daß auch dieser Theil aus dem sanskritischen Original stammt, was nach allen vorhergegangenen Untersuchungen schon an und für sich wol niemand bezweifeln wird, folgt mit Entschiedenheit daraus, daß gerade in ihm die schon angeführte, auf Pantschatantra, I, Str. 457 sich beziehende Stelle vorkommt. Wenn die gerade in ihm erscheinende Einschiebung, „die Fruchtkammer der Tauben", auch im sanskritischen Original des Sindabad stand, so würde auch dies für den sanskritischen Ursprung dieses Theils noch geltend gemacht werden können, vgl. jedoch §. 227, 1.

Das Verstecken von Personen, welche ein indischer oder irgendein Despot überhaupt ohne genügenden Grund zum Tode verurtheilt hat, mag oft genug in Wirklichkeit vorgekommen sein und

vorkommen, ſodaß es für den Bearbeiter dieſes Theils keines literariſchen Vorbilds dazu bedurfte. Doch mögen deren ſchon viel exiſtirt haben. In Bezug auf eine Königin kenne ich zwar kein Analogon in der indiſchen Literatur, wol aber iſt die Geſchichte des Miniſters Vararutſchi, der von Sakatâla hingerichtet werden ſoll, aber verſteckt wird und ſpäter zur Freude des Königs wieder erſcheint, weſentlich gleich; Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, V, 28 fg., Brockhaus' Ueberſetzung S. 13; vgl. Sinhâsana-dvâtrinçat, erſte Erzählung.

Bezüglich der Differenzen der Darſtellung in den mir zugänglichen Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung iſt, wie gewöhnlich, Johann von Capua voller als die übrigen, insbeſondere von m., 2, a., 3 v. u. an; und da ihm in dieſen Zuſätzen bald das Anvár-i-Suhaili beiſtimmt, bald die griechiſche Ueberſetzung, ſo ſieht man daraus, was ſich übrigens nach allem Bisherigen ſchon von ſelbſt annehmen ließ, daß ſie nicht willkürlich von ihm hinzugefügt ſind, ſondern aus einem beſſern, auf jeden Fall vollern, arabiſchen Manuſcript ſtammen; ſo iſt z. B. Johann von Capua, l., 6, b., 5 v. u. = Anvár-i-Suhaili, 580, 9 v. u.; — m., 2, a., 12 = Symeon Seth, 84, 7; — m., 2, b., 1—6 = Symeon Seth, 84, 20—27 (aber von dieſem wol nicht richtig verſtanden); — m., 2, b., 10—13 = Anvár-i-Suhaili, 590, 21—24 und Symeon Seth, 84, 5 v. u. bis 85, 2; — m., 2, b., 13 = Symeon Seth, 85, 3; — m., 2, b., 21 fg. = Symeon Seth, 85, 8, dann die oben bemerkte, aus dem Sanskrit entſchieden ſtammende Stelle, m., 2, b., 2, 29. 30 = Symeon Seth, 85, 17. 18; — m., 3, a., 2 bis 5 = Symeon Seth, 85, 8 bis 3 v. u.; — m., 3, a., 12 v. u. fg. vgl. mit Anvár-i-Suhaili, 591 fg. Dagegen hat Johann von Capua, oder vielmehr der hebräiſche Ueberſetzer, die Zahl von 16000 Frauen (Wolff, II, 78; Knatchbull, 333), welche ich für entſchieden indiſch halte — denn in buddhiſtiſchen Zahlenangaben iſt auffallend verwaltend die Grundzahl acht —, wol im Intereſſe des Anſtands, willkürlich auf 100 reducirt (Symeon Seth hat 10000).

§. 226. Die Erzählung dieſes Kapitels bildet, wie ſchon Keller, Li Romans des Sept Sages, CXCVII, bemerkt hat, die Grundlage der in den Sieben weiſen Meiſtern erſcheinenden Erzählung: „der Kaiſer geblendet"; Hist. Sept. Sap., 22; Hystori von den syben (Augsburg 1473 und 1478), Bl. 16; holländiſche Ueberſetzung (Goude), D., 4; Keller, Romans des Sept Sages, V. 3274; Dyocletian, V. 2841; Gesta Romanorum, II, 189; als ruſſiſches Volksmärchen bei Vogl, Die älteſten Volksmärchen der Ruſſen (Wien 1841), S. 45—54; vgl. auch Keller, Romans, CXXII; Dyocletian, Einleitung, 56; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 149; Dunlop, überſ. von Liebrecht, 68. Da dieſe Erzählung in keiner der orientaliſchen Recenſionen des Sindabadkreiſes erſcheint, ſondern nur in den occidentaliſchen, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß ſie ſich in dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes befand; dagegen ſpricht der Umſtand, daß, wie wir ſogleich ſehen werden, eine der eingeſchobenen Erzählungen im Originale des Sindabadkreiſes geſtanden zu haben ſcheint, ſchwerlich.

Der zweite Theil der Erzählung iſt in den Vierzig Vezieren nachgeahmt (Behrnauer, S. 140); in Tauſendundein Tag (Cabinet des fées, XVI, 166; Prenzlau, X, 305) iſt es ein Mädchen, die verſteckt gehalten wird, in den Vierzig Vezieren dagegen ein Knabe (gemäß der päderaſtiſchen Neigungen des Orients); ſelbſt wenn dieſe letztere die einzig richtige Form und von dem franzöſiſchen Ueberſetzer aus Anſtandsgefühl verändert wäre, ſo würde die Nachahmung dennoch unzweifelhaft ſein; vgl. Keller, Romans, CLXXI.

§. 227. In die Erzählung ſelbſt ſind zwei kleine Fabeln eingeſchoben:

1) „Die Fruchtkammer der Tauben", Wolff, II, 76; Knatchbull, 331; Symeon Seth, 83; Johann von Capua, m., 1; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, V, II; ſpaniſche Ueberſetzung, XLIX, b.; Doni, 85; Anvár-i-Suhailí, 588; Cab. des fées, XVIII, 181.

Dieſe Erzählung findet ſich auch im Sindabadkreiſe, jedoch nur in dem orientaliſchen und auch hier nur im Sindibâd-nâmeh

(Asiatic Journal, XXXVI, 7), dem Sandabar, 46, und Symtipas, 126. Die erste Fassung weicht von der vorliegenden stark ab, die beiden letztern stimmen dagegen fast ganz überein. Ich zweifle daher, daß die Erzählung aus dem indischen Original des Sindabadkreises hierher gelangte, glaube vielmehr, daß hier (wie §. 201, S. 482) das Kalilah und Dimnah die unmittelbare Quelle war; vgl. Keller, Romans, CLXXX; Dyocletian, Einleitung, 54; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 113, Note 2. Daran schließt sich, aus der vielgelesenen und ins Volk gedrungenen deutschen Uebersetzung stammend, Grimm, KM., Nr. 2, vgl. die Mittelformen III, 7.

2) Unmittelbar auf jene erste folgt „der Affe und die Linsen", Wolff, II, 77; Knatchbull, 332; Symeon Seth, 83; Johann von Capua, m., 1, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, V., II, b.; spanische Uebersetzung, L., a.; Doni, 86. Im Anvár-i-Suhaili fehlt sie als unbedeutend; natürlich auch in der türkischen Bearbeitung. Dem Gedanken nach schließt sie sich an Pantschatantra, IV, 8, vgl. §. 191; der Ausführung nach erinnert sie an Hitopadesa, II, 5 (Max Müller, S. 80).

Beiläufig bemerke ich, daß in einer der größtentheils ganz vortrefflichen und sicher aus dem indischen Original stammenden Stellen, welche sich bei Johann von Capua finden und in Silv. de Sacy's Recension fehlen, unter den vieren, welche fürchten, was nicht zu fürchten ist, die Fledermaus erscheint (m., 2, b., 30; auch bei Symeon Seth, 85, 18), welche nicht bei Tage fliegt, weil sie glaubt, daß sie sonst ihrer Schönheit wegen gefangen und eingesperrt werden würde. In Aesop. Fur. 124, Cor. 42 und S. 301; Robert, Fables inédites, II, 334 (der Grundlage der Reisefabeln, vgl. Grimm, KM., Nr. 18 und III, 27) wird ein anderer Grund dafür angegeben.

§. 228. Im Anvár-i-Suhaili sind zwei neue Erzählungen eingeschoben:

1) König Salomon verschmäht auf den Rath des Reihers die Unsterblichkeit, da er sie allein genießen soll und alle Freunde und

Verwandte um ihn ſterben würden (Anvár-i-Suhaili, 562; Cabinet des fées, XVIII, 158). Sie ſtammt ſicherlich aus dem perſiſchen Tûtînâmeh, wie wir daraus ſchließen können, daß ſie ſich in deſſen türkiſcher Bearbeitung (Roſen, I, 197) wenig abweichend findet. Die Gründe erinnern an die, weshalb die Empfänger des Unſterblichkeitsapfels in der Sinhâsana-dvâtrinçat (bengaliſche Ueberſetzung, S. 8) ihn immer weiter geben. Sollte ſie eine Umarbeitung von dieſer im islamitiſchen Sinne ſein, ähnlich, wie wir oben §. 166, S. 392, die Sage von Sivi auf Moſes übertragen ſahen?

2) „König von Yemen." Dieſer hat aus Unvorſichtigkeit auf der Jagd einen Menſchen, den er für ein Thier hielt, getödtet. Voll Reue wendet er ſich an einen Eremiten, der ihm drei Sprüche aufſchreibt, die er ſich vorleſen laſſen ſoll, wenn er im Begriff iſt, im Aerger unüberlegt zu handeln. Er liebt eine junge Sklavin ſo ſehr, daß die Königin eiferſüchtig wird und der Sklavin ein Gift an Kinn und Hals einreiben läßt, damit der König, wenn er ſie küßt, umkomme. Ein Sklave hat dies gehört; er will es dem König mittheilen; dieſer iſt aber ſo betrunken, daß die Mittheilung nichts helfen würde. Da entſchließt er ſich, das Gift ſelbſt abzuwiſchen. Indem er es aber thut, erwacht der König und will ihn aus Eiferſucht umbringen. Durch die Sprüche kommt er aber ſo weit zur Beſinnung, daß er die Sache erſt unterſucht (Anvár-i-Suhaili, 582; Cabinet des fées, XVIII, 174).

Der erſte Theil der Erzählung erinnert ganz und gar an Daçaratha's Jagdunglück, Râmâyana, II, 65, Gorreſio; vgl. auch die Erzählung aus den Adjaïbel Mouaser bei Cardonne, Mél. de litér. orient., I, 49. Der zweite Theil erinnert ebenſo ſehr an die That des Miniſters in der oben (§. 168) beſprochenen tamuliſchen Erzählung, daß wir ihn nicht davon trennen dürfen. Von Einfluß auf die Umwandlung waren die Märchen, in denen der Werth von Sprüchen veranſchaulicht wird (vgl. §. 127). Wie hier durch den Spruch die Beſtrafung eines Unſchuldigen verhütet wird, ſo finden wir in europäiſchen Märchen auf ziemlich ähnliche Weiſe den Mord des eigenen Sohnes verhütet. Da wir beide

Theile dieſer Erzählung im Indiſchen wieder finden, wird auch wol das Ganze daher ſtammen.

Die ganze Darſtellung dieſes Kapitels im Anvár-i-Suhaili findet ſich wenig verändert in Tauſendundein Tag, IV, 274—306.

---

§. 229. Das 15. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 86; Knatchbull, 339) folgt bei Symeon Seth erſt ſechs Stellen weiter, als das vorige bei ihm, und iſt deſſen 13. Abſchnitt (S. 106); bei Johann von Capua folgt es, wie bei Silv. de Sacy, unmittelbar hinter dem vorigen und iſt Kap. XI (m., 4); ebenſo in der deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (V., VIII), und in der ſpaniſchen (LI, 6); Doni, 91; Raimond de Beziérs, Kap. XII (Not. et Extr., X, 2, 16). In Nasr-Allah's Ueberſetzung folgt es hinter Silv. de Sacy's 13. Kapitel und iſt das 12. (Not. et Extr., X, 1, 124); dieſelbe Stellung hat es im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung, wo es das 10. iſt (Anvár-i-Suhaili, 514; Cabinet des fées, XVIII, 118).

In dieſer Erzählung ſind die Züge ſo indiſch, ſo ſpeciell buddhiſtiſch, daß mir für meine Perſon nicht der geringſte Zweifel bleibt, daß uns hier eine ganz buddhiſtiſche Geſchichte vorliegt. Daß die Löwin aufhört, Fleiſch zu eſſen und nur von Früchten lebt (vgl. oben Kap. 13) und, als ſie von der Taube hört, daß dieſe nun den daran gewöhnten Thieren fehlen, nur Gras ißt, konnte nur in Indien erſonnen werden und urſprünglich wol nur von Buddhiſten. Die Erinnerung an den Schmerz der Aeltern der von ihr getödteten Thiere ſtimmt ganz mit der Art, wie Buddha die kinderfreſſende Harini bekehrt: er verſteckt einen ihrer 500 Söhne, und als ſie über deſſen Verluſt jammert, ſpricht er ebenſo zu ihr, wie hier der Schakal zu der Löwin: „Du biſt ſo betrübt, daß du von deinen 500 Söhnen nur einen vermiſſeſt; was glaubſt du nun, daß die leiden müſſen, denen du das einzige Kind tödteſt und frißſt?" (Schiefner in den Mém. de l'académie de St.-Petersbourg par divers savants, VI, 297, und Hiouen-Thſang, Mémoires sur les contrées occidentales etc., trad. de

Stan. Julien, I, 120, Note.) Da wir nun in §. 225 unzweifelhaft den buddhiſtiſchen Urſprung des Pantſchatantra feſtgeſtellt zu haben glauben, ſo dürfen wir in dieſem Kapitel wol auch noch entſchieden einen ſtarken Widerſchein dieſer buddhiſtiſchen Conception erkennen.

An dieſes Kapitel ſchließt ſich die Fabel des Syntipas, XI, in Aesop. Fur. 332, Cor. 373; ſtatt des Jägers iſt ein Stier, ſtatt des Fuchſes ein Eber eingetreten; dieſer ſagt: „ὦ πόσοι ἄρα τυγχάνουσιν ἄνθρωποι θρηνοῦντες ὧν τὰ τέκνα ὑμεῖς ἐκτείνατε.“

Im Anvár-i-Suhaili iſt die Erzählung ſtark geändert. Ein Löwe (ſtatt der Löwin) hat einen Luchs zum Diener; dieſer iſt über des Herrn Blutgier entſetzt; einſt ſieht er, wie eine Maus, trotz des Bittens des Baums, deſſen Wurzeln benagt; wie dieſe Maus zur Strafe von einer Schlange verſchlungen wird, dieſe von einem Stachelſchwein getödtet, dieſes von einem Fuchs, dieſer von einem Hund, der Hund von einem Leoparden, der von einem Jäger, der Jäger von einem Reiter, der Reiter durch einen Sturz mit dem Pferde. Dieſe Strafen der Ungerechtigkeit (vgl. oben §. 59) beſtimmen ihn, ſeinen Herrn zu verlaſſen. Dieſer tödtet, trotz der Bitten der Mutter, zwei Hirſchkälber; als er zu ſeiner Höhle zurückkehrt, findet er ſeine beiden Jungen ſo, wie im Arabiſchen. Von hier an fallen beide Darſtellungen im weſentlichen zuſammen; doch fehlt im Anvár-i-Suhaili das Ende mit der Taube u. ſ. w., welches jedoch auch in der griechiſchen Ueberſetzung mangelt, alſo in dem benutzten arabiſchen Manuſcript ſich nicht fand. Es ſind im Anvár-i-Suhaili zwei Erzählungen eingeſchoben:

1) „Der Ungerechte und der Derwiſch“ (Anvár-i-Suhaili, 523; Cabinet des fées, XVIII, 126). Mehr ein Wortwitz als eine Erzählung. Ein Despot treibt Holzhandel nach Despotenart; er beſtimmt den Einkaufs- und Verkaufspreis nach ſeinem Nutzen. Ein Derwiſch macht ihm vergebens Vorſtellungen darüber. In einer Nacht brennt ſein ganzes Magazin ab. Am folgenden Tage ſieht ihn der Derwiſch wieder. Der Despot weiß nicht, woher der Brand entſtanden; der Derwiſch antwortet: „Von dem Rauche aus dem Herzen der Armen und dem Herzbrande der Gedrückten.“

2) „Affe und Eber" (Anvár-i-Suhaili, 527; Cabinet des fées, XVIII, 130); schon oben §. 173 besprochen.

---

§. 230. Das 16. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension folgt bei Symeon Seth hinter einem zwischenstehenden, in der arabischen Ausgabe fehlenden, als 15. und letzter Abschnitt (S. 111), bei Johann von Capua folgt es hinter dem vorigen als Kap. XII (m., 5); ebenso in der deutschen Uebersetzung, Ulm 1483 (X., II), und in der spanischen (LII, a.); Doni, 92; auch bei Raimond de Beziérs nimmt es dieselbe Stellung ein als Kap. XIV (Not. et Extr., X, 2, 16); ebenso bei Nasr-Allah, wo es Kap. XIII (a. a. O., X, 1, 24), und im Anvár-i-Suhaili und der türkischen Bearbeitung, wo es Kap. XI (Anvár-i-Suhaili, 531; Cabinet des fées, XVIII, 135).

Dieses Kapitel macht auf mich absolut nicht den Eindruck indischer Abstammung; wäre es dennoch dem Sanskrit entlehnt, so müßte schon einer der ältesten nichtindischen Abschreiber es überaus stark geändert haben; denn auch die einzelnen nichtindischen Züge, wie das Lernen von Hebräisch (in der griechischen Uebersetzung), das Essen von Datteln, kommen in allen mir zugänglichen Ausflüssen der arabischen Uebersetzung gleichmäßig vor; ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dies Kapitel nicht aus dem Indischen stammt, sondern ein fremder Zusatz ist. Dafür spricht vielleicht auch einigermaßen, daß es in der griechischen Uebersetzung, welche in ihrer Ordnung höchst wahrscheinlich nicht willkürlich verfuhr, sondern ihrem Originaltext folgte, die letzte Stelle, hinter unzweifelhaft (vgl. §. 235 fg.) zugesetzten Abschnitten einnimmt.

Die eingeschobene Fabel, welche den gespreizten Gang des Raben daraus ableitet, daß er das Rebhuhn habe nachahmen wollen und darüber seine ursprünglich schöne Bewegung eingebüßt habe — Wolff, II, 95; Knatchbull, 345; Symeon Seth, 111; Johann von Capua, m., 5, b., deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, X., III, b.; spanische Uebersetzung, LII, b.; Doni, 93; Anvár-i-Suhaili, 546; Cabinet des fées, XVIII, 146 — erinnert an

occidentaliſche Fabeln, wo Thiere ſich unter andere eindrängen wollen, z. B. Krähe Aesop. Fur. 253, Cor. 101; Fur. 217, Cor. 188; Fur. 78; Fur. 125, Cor. 109; Phaedr., I, 3 u. a., vgl. Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, 177. 186; Robert, Fables inédites. I, 247. Auf jeden Fall nähert ſie ſich dieſen mehr als der buddhiſtiſchen Legende von der Eule, welche des Buddha ſchönen Gang bewundert (Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 375); dieſe möchten vielleicht die vergleichen, welche auch für dieſes Kapitel indiſche Abſtammung behaupten wollen.

Im Anvár-i-Suhaili iſt dieſes kurze Kapitel ſehr erweitert und hat drei Einſchiebungen erhalten:

1) Der Kranich will wie ein Falke jagen, ſinkt dadurch in den Koth und wird gefangen (Anvár-i-Suhaili, 537; Cabinet des fées, 137). Es iſt dies augenſcheinlich eine Nachahmung von Aesop. Fur. 3, Cor. 203, „Adler und Krähe", vgl. Robert, Fables inédites, I, 147.

2) Der Mann mit zwei Frauen, der alten und der jungen Anvár-i-Suhaili, 358; Cabinet des fées, XVIII, 139. Die bekannte äſopiſche Fabel Fur. 199, Cor. 162; Robert, Fables inédites, I, 73. 74; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 71.

3) „Der Fiſcher und Vogelſteller, die Gelehrten und der Sultan." Ein Fiſcher und Vogelſteller mußten einſt ſich zankende Gelehrte durch das Geſchenk von zwei Vögeln zur Ruhe bringen. Dafür lernt er den Gegenſtand ihres Streits, das Wort „Hermaphrodit" kennen. Als er nun einſt dem Sultan einen wunderſchönen Fiſch bringt, befiehlt dieſer, ihm 1000 Goldſtücke zu geben. Auf den Rath des Veziers möchte er dieſe übermäßige Freigebigkeit rückgängig machen; „er ſolle fragen, ob der Fiſch ein Männchen ſei, und wenn der Fiſcher dies bejahe, ſolle er ſagen, dann möge der Fiſcher erſt das Weibchen bringen und dann ſein Geſchenk erhalten". Der ſchlaue Fiſcher merkt aber die Abſicht der Frage und antwortet: „es ſei ein Hermaphrodit" (Anvár-i-Suhaili, 541; Cabinet des fées, XVIII, 142).

§. 231. Das ſanskritiſche Original des 17. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion iſt in die berliner Handſchrift des Pantſchatantra aufgenommen und ſchon oben §. 69—71 beſprochen. Es folgt in der griechiſchen Ueberſetzung und bei Johann von Capua, ſowie Raimond de Beziérs hinter dem 13., bei Nasr-Allah, im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung hinter dem 14. der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (ſ. oben a. a. O.).

§. 232. Das 18. und letzte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 108; Knatchbull, 354) folgt auch bei Symeon Seth hinter dem vorigen als 12. Abſchnitt (S. 104), bei Johann von Capua an derſelben Stelle als Kap. XV (n., 5, b.), in der deutſchen Ueberſetzung (Ulm 1483) natürlich ebenſo, Y., VIII, nicht minder in der ſpaniſchen (LV, b.); Doni, S. 98; bei Raimond de Beziérs gleichfalls in derſelben Stelle als Kap. XVII; ebenſo bei Nasr-Allah, wo es Kap. XVI (Not. et Extr., X, 1, 124), und im Anvár-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung, wo es Kap. XIV (Anvár-i-Suhaili, 624; Cabinet des fées, XVIII, 205, und wol getreuer aus dem Türkiſchen bei Cardonne, Mél. de litérature orient., I, 287); nachgeahmt von Lafontaine, X, 16; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, 5.

Das, wie ich annehmen zu dürfen glaubte, ſanskritiſche Original dieſes Kapitels findet ſich, obgleich mit ſtarken Abweichungen, auch in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften des Pantſchatantra; demgemäß iſt es ſchon §. 101—106 behandelt, wo man vgl.

Ueber die darin eingeſchachtelte Fabel von den ſchätzezeigenden Tauben ſ. §. 104 und insbeſondere §. 159.

Hier habe ich nur noch hinzuzufügen, daß im Anvár-i-Suhaili die Erzählung, insbeſondere im Anfang, ſtark verändert iſt und noch eine Erzählung eingeſchoben (S. 631). Dieſe fehlt, gleichwie die ebenerwähnte (ſ. §. 104), in der türkiſchen Bearbeitung bei Cardonne. Sollen wir danach vermuthen, daß ſie urſprünglich auch im Anvár-i-Suhaili fehlte und deshalb nicht in die tür-

kiſche Bearbeitung übergehen konnte, ſpäter aber dort hinzugefügt ſei? Kenner des Originals des Humayun-nameh werden darüber Auskunft zu geben vermögen.

Dieſe Erzählung iſt eine der vortrefflichſten im Anvár-i-Suhaili: das Schickſal bringt eine Summe Geldes ſtets zu ihrem ehrlichen Beſitzer zurück. „Ein Pächter wirft, da er von Fremden überraſcht wird, ſeinen Beutel mit Geld in einen Eimer; er geht, ohne ihn wieder herauszunehmen. Seine Frau gibt den Eimer, ohne den Beutel darin zu bemerken, einem vorübergehenden Metzger, um ihr etwas Waſſer zu holen. Der Metzger ſteckt den Beutel zu ſich. Um ihn ſicher zu verbergen, läßt er ihn von der Kuh, die er vor ſich hertreibt, verſchlingen, in der Abſicht, dieſe zu Hauſe zu ſchlachten. Vor ſeinem Dorfe begegnet ihm ſein Sohn und theilt ihm Nachrichten mit, die ihn nöthigen, nach der Stadt zurückzukehren und die Kuh dem Sohne zu übergeben. Dieſem begegnet der Pächter und kauft ihm die Kuh ab. Zu Hauſe ſucht er vergebens nach dem Gelde; nachdem er die Kuh geſchlachtet, findet er es in ihr. Von da an trägt er das Geld ſtets an ſeinem Leibe. Einſt aber badet er ſich, legt es währenddes ab und vergißt es nachher. Nun findet es ein Hirt und trägt es ſtets bei ſich; einſt ſieht er Reiter; dieſe hält er für Diebe, und verſteckt den Beutel in einer Grube; um dieſe Zeit kommt der eigentliche Eigenthümer; der Wind weht ſeinen Turban in die Grube; er ſteigt hinab und kommt ſo wieder zu dem Seinigen. Er verwendet nun zwei Drittheile davon. Einſt begegnet er aber dem Hirten und dieſer klagt ihm, daß er einen Beutel mit Gold in eine Grube geworfen und nicht wiedergefunden. Er glaubt nun, daß die von ihm gefundene Summe nicht die ſeinige geweſen ſei, und gibt das noch übrige Drittheil dem Hirten zurück. Dieſer höhlt nun einen Theil ſeines Stocks aus und verſteckt das Gold darin (vgl. Sancho Panſa als Richter in ſeiner Inſel). Dieſer fällt einſt ins Waſſer und ſchwimmt fort. Der Pächter findet ihn und nimmt ihn mit ſich; ſeine Frau kocht gerade; er zerbricht ihn zum Brennen; da kommt das Gold zum Vorſchein. Nach einigen Tagen klagt ihm der Hirt wieder ſeinen

Verluſt. Da fragt ihn der Pächter: «wieſo er zu dem Golde gekommen ſei, das er nun ſchon zweimal verloren habe?» Der Hirt ſagt die Wahrheit und der Pächter erkennt nun, daß das Gold ſeinen wahren Eigenthümer immer wieder aufgeſucht habe."

Sehr ähnlich iſt Gesta Romanorum, c. 109 (bei Swan, II, 95) und wol die einfachere ältere Form dieſer gewiß urſprünglich orientaliſchen und ganz im Charakter des islamitiſchen Orients gedichteten Erzählung. Hier iſt eine Variante der Geſchichte mit den Käſtchen (worüber man §. 166 vergleiche) eingeflochten; ſ. auch Val. Schmidt, Beitr. zur Geſchichte der roman. Poeſie, S. 100, und Swan, Gesta Romanorum, II, 425.

§. 233. Hiermit ſchließt die Silv. de Sacy'ſche Recenſion, ſowie die Ueberſetzung von Nasr-Allah, das Anvár-i-Suhaili und die türkiſche Bearbeitung. Die griechiſche Ueberſetzung dagegen hat noch einen Abſchnitt und die des Johann von Capua in Uebereinſtimmung mit ihrem hebräiſchen Original und Raimond de Beziérs, noch zwei Kapitel.

§. 234. Der im vorigen Paragraphen erwähnte Abſchnitt der griechiſchen Ueberſetzung iſt ihr 14. (S. 108) und enthält eine Erzählung, „die Maus und ihre Miniſter". Dieſe findet ſich auch, und zwar viel ausführlicher und beſſer, in mehreren arabiſchen Manuſcripten (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe, S. 33. 34), ſie fehlt aber in der hebräiſchen (natürlich auch bei Johann von Capua), bei Raimond de Beziérs, bei Nasr-Allah (und natürlich auch im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung). Sie iſt alſo unzweifelhaft ein, wenn auch alter, ſchon vor dem 12. Jahrhundert hinzugekommener, doch nicht zu dem urſprünglichen Text der Ueberſetzung gehöriger Zuſatz einer arabiſchen Recenſion, der jedoch nicht in alle Handſchriften Eingang fand.

In dem erwähnten Mém. hist. findet ſich eine Analyſe dieſer Fabel, S. 61—63, nach zwei arabiſchen Handſchriften. Sie iſt dadurch intereſſant, daß, ſoviel mir bekannt, in ihr zuerſt der Rath gegeben wird, „der Katze eine Schelle anzuhängen". Ob dieſes Sprichwort daraus entſtanden oder älter und die Veran-

lassung der Fabel ist, kann ich nicht entscheiden, doch vermuthe ich das erstere; denn die Fabel ist vielfach nachgeahmt und konnte dadurch große Verbreitung erhalten; vgl. Robert, Fables inédites, I, 99 fg. zu Lafontaine, II, 2; Robert ist die Quelle unbekannt geblieben. Historisch erscheint das Sprichwort schon unter König Jakob III. von Schottland (1460—1488), vgl. Robert, a. a. O., I, S. XXXVIII.

§. 235. Die hebräische Uebersetzung und nach ihr die lateinische von Johann von Capua (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor seiner Ausgabe, S. 35) haben noch zwei Kapitel. Diese finden sich auch in Raimond de Beziérs' Bearbeitung, und da dieser, neben einer von der hebräischen unabhängigen spanischen, auch die lateinische des Johann von Capua benutzte (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 9 fg., und insbesondere 20. 25. 29. 33. 38. 39), so könnte man auf den ersten Anblick geneigt sein, anzunehmen, daß er diese beiden Kapitel aus der letztern kennen gelernt hat. Doch sprechen einige, in den beiden folgenden Paragraphen zu erwähnende Differenzen mit Entschiedenheit dafür, daß er beide auch in der spanischen gefunden haben muß.

Das erste Kapitel findet sich auch in einem von Silv. de Sacy benutzten arabischen Manuscript, jedoch mit dem Zusatze, daß es nicht zu dem Kalilah und Dimnah gehöre (Silv. de Sacy, Mém. hist., S. 59, 4). Es versteht sich demnach von selbst, daß der hebräische Uebersetzer es in seinem arabischen Manuscript ebenfalls fand und es der Vollständigkeit wegen mit übersetzte. Da wir aber im Verlauf unserer ganzen Untersuchung keinen irgend erheblichen willkürlichen Zusatz des hebräischen Uebersetzers erkennen konnten, so würden wir schon danach berechtigt sein, anzunehmen, daß auch das letzte Kapitel aus dem arabischen Manuscript des hebräischen Uebersetzers stamme. Wie sich das vorige bisjetzt erst in einem nachweisen ließ, so würde diese Annahme selbst dadurch nicht unsicherer werden, wenn sich das letzte Kapitel in gar keinem arabischen Manuscript fände. Doch läßt sich dies keineswegs voraussetzen, da die Manuscripte des Kalilah und Dimnah erst sehr unzulänglich untersucht sind. Ja nach einer,

§. 237 zu erwähnenden Angabe ist es kaum zu bezweifeln, daß es sich in dem arabischen Manuscript fand, auf welchem mittelbar die spanische Uebersetzung beruhte, nach welcher Raimond de Beziérs gearbeitet hat.

§. 236. Das erstere dieser hinzugefügten Kapitel ist bei Johann von Capua (n., VI, a.), sowie in der deutschen Uebersetzung, Ulm 1483 (Z., VI, b.), und der spanischen (LVI, b.) das 16. Kapitel, bei Raimond de Beziérs das 18. (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 17). Bei Doni fehlt es sammt dem folgenden. Bei Johann von Capua hat es die Ueberschrift: „De avibus et est de sociis et proximis qui se invicem decipiunt" und enthält drei eingeschobene Erzählungen. Bei Raimond de Beziérs dagegen ist die Ueberschrift (Not. et Extr., X, 2, 17): „De duabus avibus habentibus tibias longas et colla longa; et vocatur haec avis garca vulgariter et arabico holgos et de quadam ave quae arabice marzam (weiterhin nennt er ihn maziam) dicitur habens longum rostrum et dicitur vulgaliter moratico ..... Et hoc capitulum continet septem fabulas." Den Namen holgos hat zwar auch Johann von Capua (n., VI, a., 3 v. u.); er gibt ihn aber für hebräisch aus; statt marzam oder maziam hat Johann von Capua mosaz und mozan; das Wichtigste aber ist die Mittheilung der vulgären Namen, von denen Johann von Capua keine Spur hat und die augenscheinlich spanisch sind; es ist demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, daß dieses Kapitel von Raimond de Beziérs auch in der alten spanischen Uebersetzung gefunden war. Ob er die drei oder vier (je nachdem man die Rahmenerzählung bei den angegebenen sieben mitzählt oder nicht) eingeschobenen Erzählungen, welche er mehr als Johann von Capua hat, in der spanischen Uebersetzung fand oder selbst willkürlich hinzufügte, läßt sich, da weder Raimond noch die spanische Uebersetzung bisjetzt mir zugänglich sind, nicht entscheiden.

Die Erzählung lautet etwa folgendermaßen:

„Das Weibchen eines Vogels hat eine Freundin. Das Männchen will sich an einem andern Orte niederlassen; das Weib-

chen will dies der Freundin heimlich mittheilen. Unter dem Vorwande, ein Arzeneimittel zu ſuchen, durch welches ihre Jungen wachſen können, will ſie ſich entfernen. Das Männchen ſagt, die Aerzte gäben Mittel an, die man nur auf gefährlichen Wegen erlangen könne, und erzählt als Beleg:

die erſte Einſchiebung vom Affen, der einen Drachenkopf ſucht, um ſeinen Freund von der Krätze zu heilen, und dabei umkommt.

Das Weibchen läßt ſich dadurch nicht zurückhalten, ſondern geht zu ihrer Freundin und theilt ihr — trotz des Verbots des Männchens — mit, wohin ſie ziehen. Dieſe weiß es nun einzurichten, daß das Männchen ihr auch gewogen wird und ihr erlaubt, mitzuziehen. Das Weibchen ſtellt ſich an, als ob ihr dies unangenehm wäre. Das Männchen aber antwortet, ſie könne ihnen vielleicht nützlich ſein, und erzählt zum Beleg:

die zweite Einſchiebung, wie eine Menge Katzen einen Wolf tödten, indem eine tapfere Katze ihm erſt die Augen auskratzt (vgl. §. 147).

So ziehen die drei Vögel zuſammen nach ihrem neuen Wohnorte. Lange Zeit leben ſie vergnügt. Da wird aber die Nahrung ſpärlich, und die falſche Freundin faßt den Entſchluß, das Pärchen aus dem Wege zu ſchaffen und zwar zuerſt das Männchen mit Hülfe des Weibchens. Sie räth dieſem, jenes zu tödten: ſie wolle ihm ein anderes ſchaffen; ſonſt würde es ihm gehen wie der Maus. Dies iſt:

die dritte Einſchiebung. Ein Hausherr hat ein hundeähnliches Thier (murilegus, Maushund, für Katze) ſich verſchafft, um die Mäuſe aus dem Hauſe zu ſchaffen. Dieſe wollen ſich mit ihm verbinden, aber es bewahrt ſeinem Herrn ſeine Treue und erklärt dem Geſandten, welcher mit ihm unterhandelt, daß es ihm drei Tage Zeit gebe, das Haus zu verlaſſen. Da es ſich in dieſen drei Tagen — dem Verſprechen gemäß — nicht um ſie bekümmert, wird die Maus immer muthiger; ſowie aber die drei Tage verſtrichen, wird ſie von ihm gefreſſen.

Das Weibchen tödtet ihr Männchen; als es aber von der

Freundin den versprochenen andern Mann fordert, wird es von ihr einem Fuchs ausgeliefert."

Die Erzählung ist, wie jeder erkennt, ebenso schlecht erfunden als ausgeführt.

§. 237. Das 17. Kapitel der hebräischen und lateinischen Uebersetzung (bei Johann von Capua auf dem letzten Blatte, Ulm 1483, A., VIII, spanische Uebersetzung LIX, b.), entspricht dem 19. bei Raimond de Beziers. Bei Johann von Capua lautet die Ueberschrift: „De homine qui praestat aliis consilium, sibi autem nullum potest praestare." Bei Raimond de Beziers dagegen: „Nonum decimum capitulum erit de columba et vulpe et quadam ave dicta vulgariter Alcharam"; ein anderer Codex hat acharam, im Kapitel selbst wird er nur als passer bezeichnet, in der hebräischen Uebersetzung als צפור „Vogel" überhaupt (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 17). Von diesem Alcharam oder Acharam hat Johann von Capua keine Spur und wir können daraus folgern, daß der Name von Raimond de Beziers aus der spanischen Uebersetzung entlehnt ist, ja der arabische Artikel al macht es höchst wahrscheinlich, daß er entweder irrthümlich als der vulgäre Name bezeichnet, oder eher irgendeine in die vulgäre Sprache übergegangene Entstellung eines arabischen ist. Darin liegt der oben (§. 235) angedeutete Beweis, daß auch dieses Kapitel in einer arabischen Recension stand. Es enthält eine kurze Fabel:

„Der Fuchs weiß eine Taube, die auf einem Baume sitzt, so in Schrecken zu setzen, daß sie ihm, um ihr Leben zu retten, ihre Jungen herabwirft. Als der Fuchs weg ist, kommt der Spatz zu ihr und sagt: sie hätte antworten sollen, er solle sein Möglichstes thun und wenn er auf den Baum klettere, so würde sie sie auffressen und davonfliegen (die deutsche Uebersetzung hat verbessert: „so würde sie mit ihnen auf einen andern Baum fliegen"). Als der Fuchs wiederkommt, gibt sie ihm diese Antwort. Der Fuchs erwidert: «Ich will deine Jungen schonen, wenn du mir sagst, wer dir dies gerathen». Sie sagt: «der Sperling». Darauf geht der Fuchs zu diesem und fragt ihn: «Wenn der Wind

dich trifft, wohin legst du dann deinen Kopf?» Der Spatz antwortet: «Unter die linke Seite». Darauf fragt der Fuchs: «Wenn er dich vorn trifft, wohin dann?» Der Sperling: «An mein Hintertheil». Der Fuchs: «Wenn er dich aber von allen Seiten trifft, wohin dann?» «Unter meine Flügel.» Darauf fragt der Fuchs: «Wieso er das könne? Er könne es nicht glauben; wenn er es aber könne, so habe er seinesgleichen noch nicht gesehen.» Der Sperling macht es ihm nun vor. Da packt ihn der Fuchs und sagt: «Du konntest der Taube rathen, aber nicht dir selbst», und frißt ihn auf."

Es ist dies augenscheinlich die Fabel im NF., wo der Fuchs den Hahn beredet, mit geschlossenen Augen zu singen und ihn so fängt, doch wird er hier später befreit; vgl. oben §. 118.

§. 238. Die arabische Bearbeitung hat einen Abschluß des Gesammtwerks (Wolff, II, 122; Knatchbull, 365), der in Wünschen und Lobeserhebungen für den König besteht. Ungefähr denselben hat auch die griechische Uebersetzung (S. 111). Verschieden ist zwar der im Anvár-i-Suhaili, doch scheint er durch einen in der persischen Grundlage vorgefundenen veranlaßt und ist dann mit der allgemeinen Umwandlung in Uebereinstimmung gebracht. Bei Johann von Capua dagegen findet sich keine Spur eines solchen, vielleicht nur infolge der angeschlossenen Zusätze, vor denen er natürlich weggelassen werden mußte; später mochte man denn vergessen haben, ihn hinter dem neuen Schluß nachzutragen.

Daß auch das sanskritische Grundwerk nicht ohne einen ähnlichen Abschluß war, ist höchst wahrscheinlich — auch durch die Schlüsse von Pantschatantra, I und III; ob er aber dem in den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung entsprach, ist natürlich nicht zu entscheiden.

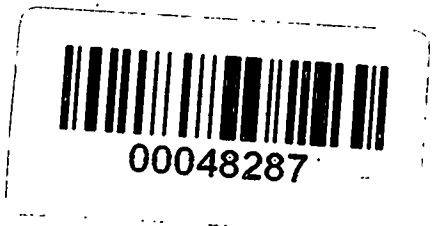
§. 239. Schließlich bemerke ich, daß ich aus den verschiedenen Anordnungen dieser in den Ausflüssen des Kalilah und Dimnah hinter den Reflexen des Pantschatantra erscheinenden Kapiteln die ursprüngliche Anordnung nicht zu erkennen vermag. Dennoch halte ich es für dienlich, hier eine Zusammenstellung zu geben, wie sie bei Symeon Seth, Johann von Capua (= der hebräi-

schen Uebersetzung) und Nasr-Allah aufeinander folgen; bei Raimond de Beziérs folgen sie sich wie bei Johann von Capua. Die römische Ziffer bezeichnet die Kapitelzahl bei Silv. de Sacy, die danebenstehende deutsche die der Uebersetzungen:

Symeon Seth	Johann von Capua	Nasr-Allah
XIV (7)	XI (8)	XI (9)
XI (8)	XII (9)	XII (10)
XII (9)	XIV (10)	XIII (11)
XIII (10)	XV (11)	XV (12)
XVII (11)	XVI (12)	XVI (13)
XVIII (12)	XIII (13)	XIV (14)
XV (13)	XVII (14)	XVII (15)
(14)	XVIII (15)	XVIII (16)
XVI (15)	(16)	
	(17)	

Kapitel XVII und XVIII folgen in allen drei aufeinander und scheinen demnach schon ursprünglich nebeneinander gestanden zu haben; dafür spricht auch vielleicht ihre spätere Aufnahme in das erste Buch des Pantschatantra. XI. XII. XIII. folgen in der griechischen und persischen Uebersetzung aufeinander; XI. XII. nur in der hebräischen; diese beiden stehen auch dicht hintereinander im Mahâbhârata (vgl. §. 219. 223); alle drei finden sich in demselben Buche des Mahâbhârata. XV und XVI folgen in allen aufeinander. Die schwankendste Stellung nimmt XIV ein. Beachtenswerth ist noch, daß, was im Silv. de Sacy'schen Text des Kalilah und Dimnah in Bezug auf das 5., 6., 7., 8. Kapitel stattfindet (daß sie nämlich so miteinander verschlungen sind, daß die einleitende Frage des folgenden den Gedanken des frühern recapitulirt, wodurch die Ordnung fixirt ist), in Johann's von Capua Uebersetzung bis zu deren 11. Kapitel (inclusive) reicht. Die griechische Uebersetzung hat etwas Aehnliches nur im Anfang ihres 6. Abschnitts = Pantschatantra, III. Wenn diese Verschlingungen in Johann's von Capua Uebersetzung alt sind, so wäre dadurch auch seine Ordnung bis 11. geschützt.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.


00048287

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 02 April, 2016